





وتأسيس الأيديولوجية الوسطية

د. نصر حامد أبو زيد

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية



وتأسيس الأيديولوجية الوسطية

الكتاب : الامـــــام الشـــــافعي
وتأسيس الأيديولوجية الوسطية
الكاتب : د. نصـــر حامـد أبـو زيـد
الطبعة : الأولـــــــــى ١٩٩٢

النـاشـر : سـينـا للنشـــر
المـدير المسؤول : راويـة عبـد العظيـم

١٨ شارع ضريح سعد . القصر العيني . القاهرة
جمهورية مصر العربية . تليفون : ٣٥٤٧١٧٨/٢٠٢

التجهيزات الفنية والطباعة :
دار الطباعة المتميزة ت : ٢٩٩٣٥٤٢

الغـلاف : عـماد حـليـم

الاخـراج الداخلي : إيناس حسني

الصف : سـينـا للنشـــر





الإمام الشافعي

وتأسيس الأيديولوجية الوسطية

د. نصر حامد أبو زيد





سينا للنشر

تقــــديم

الشافعى (١٥٠ - ٢٠٤) والأشعرى (ت : ٣٣٠هـ) والغزالى (ت:٥٠٥هـ) ثلاث شخصيات هامة فى تاريخ الثقافة الإسلامية عامة والفكر العربى خاصة . وترجع أهميتهم إلى تأسيس الوسطية التى يرى كثيرون أنها أهم خصائص التجربة العربية الاسلامية فى التاريخ وهى الخصيصة التى تتجسد فيها " الأصالة " التى يتحتم على المجتمعات العربية والإسلامية الاحتماء بها فى صراعها ضد أعدائها الساعين إلى القضاء عليها . وإذا كانت مسألة الصفة " الجوهرية " الثابتة محل نزاع وخلاف ، فإن الثابت تاريخيا أن الشافعى قد أسس " الوسطية " فى مجال الفقه والشريعة ، وأسس الأشعرى الوسطية ذاتها ، ولكن فى مجال العقيدة ، أما الغزالى فقد أسسها فى مجال الفكر والفلسفة اعتماداً على تأسيس كل من الشافعى والأشعرى . ولاغرابة فى الأمر على كل حال فالغزالى شافعى المذهب فى الفقه ، أشعرى المذهب فى العقيدة ، وكلا المجالين - مجال الفقه ومجال العقيدة - مجال أصولى ، قد يسميان «الشريعة والعقيدة » وقد يكونان "أصول الفقه " و" أصول الدين " .

ويعود الى الشافعى فضل الريادة فى هذا المجال بما أنه الأسبق تاريخيا، وهى الريادة التى تجعله مؤسسا لهذا التيار الفكرى بكل دلالاته الاجتماعية والسياسية . والذين يريدون أن يجعلوا من هذا التيار الخاص حاكما على الثقافة والتاريخ والواقع يستندون الى " أصولية " الشافعى من جهة ، والى سيادة الأشعرية وتوفيقية الغزالى من جهة أخرى . ولعل الكثيرين منهم لايدركون أن أسبابا تاريخية - اجتماعية اقتصادية سياسية - هى التى دفعت بهذا التيار الى موقع السيادة والسيطرة ، وأن تغير الظروف والملابسات كان يمكن أن يدفع تياراً آخر . ومعنى ذلك أن القول بجوهرية " الوسطية " واعتبارها سمة أصيلة من سمات الفكر الإسلامى والثقافة العربية قول يحتاج للمراجعة بكشف بعده الأيديولوجى ، بما أنه قول يرفع تياراً فكريا ذا سمات وملامح أيديولوجية - فى سياقه التاريخى الاجتماعى - الى مستوى الحقائق العقلية الحضارية الثابتة الراسخة . ولا يتأتى هذا الكشف الابيان الطبيعة الأيديولوجية لذلك التيار الوسطى التوفيقى التراثى أولا . حتى يتعرى من ثياب القداسة التى ألبست له فى تاريخنا الثقافى والعقلى .

وتعتمد هذه الدراسة - منهجيا - على تحليل الأفكار والكشف عن دلالتها أولا ثم الانتقال الى مغزاها الاجتماعى السياسى - الأيديولوجى - ثانيا . وبعبارة أخرى ستكون الحركة من الداخل الى الخارج ، من الفكر الى الواقع الذى أنتجه ، وذلك لتجنب مزالق التحليل الميكانيكى - الانعكاسى - اذا كانت الحركة المنهجية من الخارج الى الداخل . ومن

الطبيعى والمنطقى أن يوضع فكرّ الشافعى فى السياق الفكرى العام للعصر الذى أنتجه من جهة ، وفى سياق المجال المعرفى الخاص - مجال أصول الفقه - من جهة أخرى ، ان أطروحات الشافعى لاتفهم حقيقة الفهم بمعزل عن الصراع الفكرى الذى كان محتدما بين " أهل الرأى " و" أهل الحديث " فى مجال الفقه والشريعة ، ولا يمكن لهذا الصراع بدوره أن يفهم حق الفهم إلا فى سياق الصراع الفكرى على مستوى العقيدة بين المعتزلة وخصومهم من المشبهة والمرجئة . وهذا الصراع المركب يحيل من داخله الى صراع آخر مركب أيضا يدور على مستويين : مستوى ظاهر هو مستوى الصراع الشعوبى بين العرب والفرس خاصة ، وهو صراع كانت له أبعاده الثقافية والفكرية الواضحة ، فضلا عن تجلياته الضمنية فى أشكال الصراع الفكرى المشار اليها. والمستوى الآخر هو مستوى الصراع الاجتماعى - الاقتصادى السياسى - الذى كان يتخذ فى الغالب شكل الصراع الفكرى الدينى ، ويتركز فى النهاية حول تأويل النصوص الدينية .

وإذا كان فقه الشافعى ، أو بالأحرى أصوله الفقهية ، تتركز فى أربعة هى : الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، فإنه ترتيبه لهذه الأصول كان دائما يؤسس اللاحق منها على السابق ، فالسنة تتأسس مشروعيتها - أى بوصفها مصدرا ثانيا للتشريع - على الكتاب وبأدلة منتزعة من منطوقه أو مفهومه . ويكاد القارئ لكتابات الشافعى أن يجزم أن تأسيس السنة هم من هموم مشروعه الفكرى ، ان لم يكن بالفعل همه الأساسى ، لذلك لايجب أن يغيب عن بالنا المغزى العام للقب الذى أطلق عليه - ناصر السنة - من

حيث انه يشير - بدلالة المخالفة - الى تيار فكرى آخر لايعطى للسنة المركز الثانى فى الأصول التشريعية أو العقائدية . لذلك لم يكتف الشافعى بتأسيس السنة على الكتاب ، بل حاول تأسيسها على أنها جزء عضوى فى بنائه من الوجهة الدلالية . وإذ يصبح الكتاب والسنة بناء عضويا دلاليا واحدا يمكن للشافعى بناء الإجماع عليه ، فيصبح نصا تشريعيا يكتسب دلالته من دلالة النص المركب من الكتاب والسنة ، ويأتى الأصل الرابع والأخير فى أصول الشافعى - القياس / الاجتهاد - ليصبح استنباطا من النص المركب من الأصول الثلاثة السابقة . والحقيقة أن هذا الترتيب للأدلة ترتيب يعتمد فى الأساس على تحويل " اللانص " الى مجال " النص " وتدشينه نصا لايقل فى قوته التشريعية وطاقته الدلالية عن " النص " الأساسى الأول ، القرآن . وآلية تحويل " اللانص " الى " نص " وما تؤدى اليه من تضييق مساحة الاجتهاد / القياس ، بربطه بوثاق النص ربطا محكما ، آلية لاتخلو من مغزى أيديولوجى ، فى السياق التاريخى لفكر الشافعى وفى فكرنا الدينى الراهن على حد سواء . وسنحاول فى تحليلنا العينى لنصوص الشافعى الكشف عن تلك الدلالات ، لكن الأهم فى سياق هذا التمهيد أن نؤكد أن تحليلنا لأصول الإمام أصلا أصلا لايعنى الفصل بينها بقدر مايعبر عن ضرورة منهجية .

أولا: الكتـــاب

١ -: " الكتاب " وتأصيل العروبة.

لماذا كانت " عربية " القرآن فى حاجة الى دفاع ؟ سؤال يتبادر الى الذهن وهو يتابع مناقشة الشافعى للرأى القائل بأن فى القرآن بعض الألفاظ ذات الأصول الأعجمية . وفى دفاعة عن القرآن ، وانكاره التام والمطلق أن تكون به ألفاظ غير عربية ، يبدو الدفاع منصبا على اللغة العربية ذاتها وانكار أن يكون قد دخلتها ألفاظ أجنبية . ويذهب الشافعى خلافا لما استقر عليه الرأى فى عصره الى أن الألفاظ التى يقال أنها غير عربية هى فى الواقع ألفاظ عربية ، وأن القائلين بغير ذلك جهلوا هذه الألفاظ أساسا فتوهموا أنها ليست عربية . ويطرح الشافعى فى هذا السياق فكرة اتساع اللسان العربى اتساعا يجعل من المستحيل الاحاطة به ، الا للأنبياء . يقول:

> ولعل من قال : ان فى القرآن غير لسان العرب وقبل ذلك منه ، ذهب الى أن من القرآن خاصا يجهل بعضه بعض العرب . ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا ، وأكثرها الفاظا ، ولايعلمه يحيط بجميع علمه انسان غير نبى ، ولكنه لايذهب منه شيئ على عامتها حتى لايكون موجودا فيها من يعرفه . والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه ، لاتعلم رجلا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيئ . [١] .

---

(١) الشافعى (محمد بن إدريس) : الرسالة ، تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر ، المكتبة العلمية ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ ، ص ٤٢ .

وإذا كانت اللغة العربية على مثل هذا الاتساع الذى لايمكن لإنسان استيعابه - الا أن يكون نبيا - فإن مهمة تفسير القرآن تصبح مهمة عسيرة، طالما أن القرآن بمثابة صورة مصغرة جامعة للغة العربية على مستوى المفردات وعلى مستوى التراكيب أيضاً . وإذا كان الشافعى لم يستطع أن يدرك مافى تصوره للغة العربية من تناقض يؤدى الى استحالة عملية التفسير ، فما ذلك الا لأنه كان يدافع عن نقاء اللغة العربية - وعن العروبة من ثم - من خلال انكاره لوجود الدخيل فى القرآن . وعلاقة المشابهة التى يعقدها الشافعى فى النص السابق بين العلم باللغة والعلم بالسنن علاقة لاتخلو من دلالة تكشف عن طبيعة المشكل الذى يحاول الشافعى حله . فإذا كان تفسير القرآن فى ظل تصوره المشار اليه للغة يبدو صعبا ، إن لم يكن مستحيلا ، فإن السنة - التى لايمكن لأحد استيعابها وحده أيضا - تقلل الى حد كبير من تلك الصعوبة ، وتجعل المستحيل ممكنا، وهكذا تصبح السنة بمثابة لغة ثانوية ، تساعد فى إطار اللغة العامة - اللسان العربى - على إمكان فهم النص القرآنى ، وتتأسس من ثم مشروعيتها لافى كشف دلالة القرآن فحسب، بل فى تشكيل الدلالة أيضا .

ومن اللافت للانتباه ، أن الموقف الذى اتخذه الشافعى من مشكل وجود الأجنبى فى القرآن وفى اللغة موقف وسطى تلفيقى يقع بين طرفين : يذهب أحدهما الى وجود ماكان فى الأصل أجنبيا من الألفاظ فى القرآن ، وهذا هو اتجاه كثير من مفسرى التابعين وعلى رأسهم عبد الله بن عباس الذى عاصر النبى ودعا له بالفقه فى الدين وبعلم التأويل [٢] . والاتجاه الثانى ينكر

---

(٢) الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير) : جامع البيان عن تأويل آى القرآن ، تحقيق محمود محمد شاكر ، دار المعارف ، مصر، ط ٤، ١٩٦٩م ، الجزء الأول، ص١٣-١٤.

انكارا تاماً وجود ذلك في القرآن ، لاعلى طريقة الشافعي ، بل على أساس أن وجود الأجنبي يتناقض مع وصف النص لنفسه بأنه عربي ، وبأنه بلسان عربي مبين . أما طريقة الشافعي الوسطية التلفيقية فتذهب الى أن هذه الألفاظ محل الخلاف هي من الألفاظ التي تتفق فيها لغات وألسنة مختلفة ، دون أن تكون قد انتقلت من لسان أمة الى لسان أمة أخرى . وتبدو التلفيقية واضحة في محاولة التوسط بين الاتجاهين على غير أساس. ، وهي بذلك وسطية تختلف عن الوسطية التوفيقية الحقة ، التي تعتمد على رصد الحقائق التاريخية وتحليلها . وهذه الطريقة الأخيرة هي التي يعبر عنها أبو عبيد القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ) حيث يقول :

> إن هذه الحروف أصولها أعجمية كما قال الفقهاء (= يعني المفسرين) إلا أنها سقطت الى العرب فأعربتها ، وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها، فصارت عربية. ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب، فمن قال إنها عربية فهو صادق، ومن قال عجمية فهو صادق . [٣] .

لكن مشكل لغة القرآن يتجاوز ارتباطه باللغة العربية النقية الخالصة من أية تأثيرات أجنبية أو كلمات دخيلة ، أي يتجاوز " اللسان العربي " الى تحديد اللغة أو اللغات التي نزل بها القرآن من بين لغات اللسان العربي العديدة . وطبقا لحديث متواتر مشهور ، فقد نزل القرآن على " سبعة أحرف" طال النقاش والجدل حولها ، وحول طبيعتها . وقد انتهى الطبري –

---

(٣) السيد يعقوب بكر : نصوص في فقه اللغة العربية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧١ م ، الجزء الثاني ، ص : ٣٣ .

بعد مناقشة مستفيضة للآراء والمرويات الكثيرة فى الموضوع - الى أن الحروف السبعة ليست الا لغات (لهجات) سبع من اللسان العربى حددها بأن خمسة منها من لسان العجز من هوازن : سعد بن بكر ، وجشم بن بكر، ونصر بن معاوية ، وثقيف ، والفتان الأخريان لغتا قريش وخزاعة (٤) . وإذا كان القرآن الموجود بين أيدينا اليوم يخلو من سمات ومظاهر التعدد اللغوى المشار اليه في حديث الأحرف السبعة ، فما ذلك - فيما يقرر الطبرى - إلا لأن الأمة :

> أمرت بحفظ القرآن، وخيرت فى قراءته وحفظه بأى تلك الأحرف شاءت ... فرأت - لعلة من العلل أوجبت عليها الثبات على حرف واحد - قراءته بحرف واحد ، ورفض القراءة بالأحرف الستة الباقية(٥).

ومعلوم أن الحرف أو اللغة التى ثبتت القراءة عليها هى لغة قريش، وذلك بناء على التعليمات التى أصدرها الخليفة الثالث عثمان بن عفان إلى أعضاء اللجنة التى كونها لتثبيت القراءة ، بعد الخلافات التى تواترت أنباؤها فى قراءة النص ، والتى وصلت الى حد التكفير المتبادل (٦) .

لم يتعرض الشافعى - فيما قرأنا له - لمسألة الأحرف السبعة ، ويبدو أن السبب وراء ذلك أن الخلاف حولها كان قد حسم على النحو الذى صاغه الطبرى (٧) .

---

(٤) الطبرى : المصدر السابق ، ص : ٦٦ - ٦٧ . وانظر أيضا : السيوطى (عبد الرحمن جلال الدين) : الإتقان فى علوم القرآن ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ، ط ٣ ، - ١٣٧٠ هـ - ١٩٥٢ م ، الجزء الأول ، النوع السادس عشر ، ص : ٦١ - ٦٧ .

(٥) الطبرى : المصدر السابق ، ص : ٥٨ - ٥٩ .

(٦) السيوطى : المصدر السابق ، النوع السابع عشر ، ص : ٧٨ - ٧٩ .

(٧) تعرض الشافعى لحديث الأحرف السبعة عرضا ، وذلك فى سياق حديثه عن جواز=

هذا بالإضافة الى أن النص كان قد ثبتت قراءته بلسان قريش ، الأمر الذى يسوغ لنا افتراض أن دفاع الشافعى عن نقاء لغة القرآن من الأجنبى الدخيل لم يكن دفاعا عن اللسان العربى كله فحسب ، بل كان بالإضافة الى ذلك دفاعا عن نقاء لغة قريش وتأكيداً لسيادتها وهيمنتها على لغات اللسان العربى . والحقيقة أن هذا الموقف لايخلو من " انحياز أيديولوجى " للقرشية التى أطلّت برأسها أول ماأطلت - بعد نزول الوحى - فى الخلاف حول قيادة الأمة فى اجتماع السقيفة . ولا نغالى إذا قلنا أن تثبيت قراءة النص - الذى نزل متعدداً - فى قراءة قريش كان جزءا من التوجية الأيديولوجى للإسلام لتحقيق السيادة القرشية . وفيما يتصل بمذهب الشافعى فإنه لايتركنا للتخمين ، بل يعبر عن انحيازة للقرشية بطرائق متعددة : فهو أولا يحتفى احتفاء خاصا بالمرويات التى تؤكد فضل قريش على الناس كافة (٨)، وهو ثانيا لايكتفى بالاتفاق مع جمهور علماء أهل السنة بحصر الخلافة فى قريش دون غيرها من القبائل العربية ، بل يذهب - فيما يروى عنه تلاميذه -إلى أن الأمامة قد تجىء من غير بيعة أن كان ثمة ضرورة، وأن كل قرشى علا الخلاقة بالسيف واجتمع عليه الناس فهو خليفة، فالعبرة عنده فى الخلافة أمران : كون المتصدى لها قرشيا ، واجتماع الناس عليه سواء أكان الاجتماع سابقا على إقامته خليفة كما فى حال البيعة ، أم كان الإجتماع تاليا لاستيلائه على السلطة بقوة السيف وغلبة الشوكة (٩) .

= اختلاف اللفظ مع عدم احالة المعنى فى الأحاديث النبوية ، الأمر الذى يعنى فهمه للأحرف السبعة بأنها لغات فى اللسان العربى ، كما قال االطبرى . انظر : الرسالة ، ص:٢٧٤ .

(٨) انظر : مسند الشافعى ، على هامش كتاب " الأم " ، دار الشعب ، القاهرة ، بدون تاريخ، الجزء السادس ، ص : ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٩) نقلا عن أبى زهرة (محمد) : الشافعى ، حياته وعصره - وآراؤه الفقهية ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ط ٢ ، ص : ١٢١ .

لكن أهم صور التعبير عن انحياز الشافعى للقرشية أنه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذى تعاون مع الأمويين مختارا راضيا، خاصة بعد وفاة أستاذه الإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) الذى كان له من الأمويين موقف مشهود بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه [١٠] . وموقف الإمام أبى حنيفة (١٥٠هـ) الرافض لأدنى صور التعاون معهم - رغم سجنه وتعذيبه - يُكشف إلى أى حد بلغ رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام ولممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين إلا أن يكونوا من مؤيديه وأنصاره بشكل مباشر [١١].

سعى الشافعى على عكس سلفه أبى حنيفة وأستاذه مالك إلى العمل مع الأمويين، فانتهز فرصة قدوم والى اليمن إلى الحجاز وجعل بعض القرشيين يتوسطون له عنده ليلحقه بعمل ، فأخذه الوالى معه وولاه عملا بنجران[١٢].

وإذا كان موقف مالك وأبى حنيفة من النظام العباسى لم يختلف كثيرا عن موقفهم من الأمويين ، فإن الشافعى كره منهم تخليهم عن " العروبة " - التى كانت سمة بارزة للنظام الأموى - واستنادهم إلى "الفارسية" ، الأمر الذى يبرز لنا النزوع العصبى عند الإمام ، ويفسر لنا الدفاع السابق عن نقاء النص - ونقاء اللسان العربى من ثم - من آفة الدخيل الوافد من الألفاظ .

ومما له دلالة فى هذا الصدد أن رحيل الشافعى الى مصر تلى استيلاء

---

(١٠) انظر : أحمد أمين : ضحى الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط ٩، ١٩٧٩م ، الجزء الثانى ،ص: ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(١١) انظر : أبو زهرة : أبو حنيفة ، حياته وعصره ، وآراؤه الفقهية ، دار الفكر العربى ،القاهرة ،ط٢ ، ١٩٧٧ م ، ص:٣٤ - ٣٥ .

(١٢) انظر : أبو زهرة : الشافعى ، ص : ٢٠ .

المأمون على السلطة بعد صراعة الدامى مع أخيه الأمين ، وهو الصراع الذى وجدت فيه الشعوبية الثقافية والفكرية تعبيرها العسكرى . تولى المأمون السلطة سنة ١٩٨ هـ ، ورحل الشافعى إلى مصر سنة ١٩٩ هـ، وكان اختيار مصر بالذات لأن واليها فى ذلك الوقت كان قرشيا هاشميا(١٣).

وإذا كان الفقهاء ورجال الحديث ينفرون عادة من المتكلمين - ومن المعتزلة بصفة خاصة - فإن كراهية الشافعى لهم تكتسب فى السياق المشار إليه أبعاداً تتجاوز مجرد النفور من الطريقة أو المنهج . وإذا كان الإمام مالك على سبيل المثال قد اكتفى بعدم قبول مروياتهم فإن الشافعى لم يكن يكفيه بالإضافة الى ذلك النهى عن الإشتغال بعلم الكلام ، بل قال :

> حكمى فى أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل منكسين ، ويطاف بهم فى العشائر والقبائل ، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، وأخذ فى الكلام .... روى الربيع عنه أنه قال : لو أن رجلا أوصى بكتبه من العلم ، وفيها كتب الكلام لم تدخل كتب الكلام فى تلك الوصية (١٤) .

ومن الطبيعى وقد أخرج الشافعى كتب علم الكلام من نطاق العلم ، الذى حصره فى العلم بالكتاب والسنة ، أن يتضاعف نفوره من النظام العباسى ،

---

(١٣) انظر : المرجع السابق ، ص : ٢٦- ٢٧ .

(١٤) الرازى : مناقب الشافعى ، نقلا عن أبى زهرة الشافعى ، ص : ١٨ .

ومن المأمون خاصة الذى تبنى المذهب الاعتزالى وحاول أن يفرضه على العلماء ، ويجعله مذهبا للدولة . وهكذا تتداخل العروبة بالقرشية وتتوحد كلتاهما بالمنحى الفكرى المحافظ الذى يرفض العقلانية وينفر من التفكير المنطقى الاعتزالى .

وقد أدى تأكيد الشافعى للعروبة النقية الخالصة للقرآن إلى نتائج لاتخلو من دلالة فى آرائه الفقهية التفصيلية ، إذ يصر الشافعى على أن قراءة السورة الأولى من القرآن – الفاتحة أو أم الكتاب – شرط ضرورى لصحة الصلاة . ويتجاهل الشافعى هنا موقف المسلمين من غير العرب والذين لم يتعلموا العربية بعد ، ويعجزون عن قراءة الفاتحة بالصورة التى يشترطها الشافعى. والحقيقة أن موقف الشافعى لايفهم إلا إذا وضع فى سياق الصراع الفكرى على مستوى علم الفقه بينه وبين فقه الإمام أبى حنيفة . وعلى عكس الشافعى العربى الأرومة القرشى الانتماء كان أبو حنيفة من أصول فارسية ، وعلى عكس نفور الشافعى من علم الكلام ومن المشتغلين بـه، كـان لأبـى حـنيفة بـاع فى ذلك العلم ، بل ساهم فيه برسالة " الفقه الأكبر ." وللتسمية دلالتها بصرف النظر عن الآراء والمواقف التفصيلية التى كان يتبناها . ولقد ذهب أبو حنيفة إلى جواز قراءة الفاتحة باللغة الفارسية فى الصلاة لمن لايقدر على قراءتها بالعربية ، بل ذهب الى أن القراءة بالفارسية – أو بغيرها من اللغات بالطبع – يجعل الصلاة صحيحة، سواء كان المصلى عاجزاً عن القراءة بالعربية أم كان غير عاجز ، وأن كانت القراءة فى الحالة الثانية مكروهة فحسب [(١٥)] . فى مقابل هذا الموقف يبدو

(١٥) أبو زهرة : أبو حنيفة ، ص : ٢٤١

تشدد الشافعى فى اشتراطه مجموعة من الشروط لصحة القراءة - ولمشروعية الصلاة من ثم - بالإضافة الى ضرورة القراءة بالعربية ، فلابد من البسملة، ولا بد من تتابع الآيات وفقا لترتيبها . ولو نسى المصلى أو سها فلم يبدأ قراءته بالبسملة، أو أتى بآية قبل آية ، فإن الصلاة تكون باطلة مالم يبدأ القراءة من جديد بداية من البسملة . ولو أعاد مانسيه دون مراعاة الترتيب بطلت الصلاة :

وإن أغفل أن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، وقرأ من الحمد لله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى يأتى على السورة ... ولا يجزيه أن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم بعد قراءة الحمد لله رب العالمين ، ولا بين ظهرانيها حتى يعود فيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، ثم يبتدئ أم القرآن فيكون قد وضع كل حرف فى موضعه . وكذلك لو أغفل فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، ثم قال مالك يوم الدين حتى يأتى على آخر السورة . **وعاد فقال الحمد لله رب العالمين حتى يأتى على آخر السورة** . وكذلك لو أغفل الحمد فقط ، فقال لله رب العالمين عاد فقرأ الحمد وما بعدها ، لايجزيه غيره حتى يأتى بها كما أنزلت. ولو أجزت له أن يقدم منها شيئا عن موضعة أو يؤخره ناسياً أجزت له إذا نسى أن يقرأ آخر آية منها

ثم التى تليها قبلها ثم التى تليها، حتى يجعل بسم الله الرحمن الرحيم آخرها . ولكن لايجزى عنه حتى يأتى بها بكمالها كما أنزلت(١٦).

هذا الحرص من جانب الشافعى - والذى يصل الى التشدد وتكليف ما لايطاق بالنسبة لغير العربى - يبدو على السطح خلافا فقهيا فى الفروع دون الأصول ، لكنه يشير بطريقة دلالية الى مستوى أعمق من الخلاف الأيديولوجى بين نهجين فى التعامل مع النص ومع الواقع فى نفس الوقت . ويبدو الخلاف حول طبيعة النص هو المحرك الباطنى للخلاف الفقهى حول القراءة فى الصلاة بغير العربية . انه خلاف حول " هوية " النص القرآنى ، هل هى المعنى وحده أم المعنى متلبسا بالألفاظ ، وعلى صحة الافتراض الأول يمكن للترجمة أن تحل محل الأصل وتجزىء عنه وهو فيما يبدو الموقف الضمنى الذى ينطلق منه أبو حنيفة . أما الموقف الذى ينطلق منه الشافعى ويذود عنه فهو التلازم بين اللفظ والمعنى ، واعتبار العربية - بكل مايلتبس بها من أيديولوجيا حللناها فيما سبق - جزءا جوهريا فى بنية النص ، لكنها ليست العربية المتعددة اللهجات ، بل العربية التى اختصرت فى القرشية .

٢ - الدلالة بين العموم والخصوص

كان من الطبيعى أن يكون للخلاف الشافعى / الحنفى حول بنية النص تأثيره على تصور كل منهما للكيفية التى يمكن بها استخراج الدلالة . ويبدأ

(١٦) الأم ، سبق ذكره ، الجزء الأول ، ص : ٩٤ .

الشافعى حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التى وقعت أو يمكن أن تقع فى الحاضر أو فى المستقبل على السواء[١٧]. وتكمن خطورة هذا المبدأ فى أنه المبدأ الذى ساد تاريخنا العقلى والفكرى ، ومازال يتردد حتى الآن فى الخطاب الدينى بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله. وهو المبدأ الذى حول العقل العربى الى عقل تابع ، يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات منه ، سواء كانت تلك الدلالات مشروعة أم كانت غير مشروعة . ومن الضرورى الإشارة هنا إلى أن هذا المبدأ **لم يؤسسه الشافعى للمرة الأولى ، أو لم يكن أول مؤسسيه** ، كما ذهب الى ذلك بعض الدارسين ، والأحرى القول ان الشافعى اعتمد على استقراره وإن بشكل ضمنى فى بنية الثقافة ، ثم أعطاه صياغته النهائية الحاسمة التى كفلت له السيطرة والسيادة .

تشير الشواهد التاريخية الى أن الخوارج كانوا أول من رفع مبدأ الاحتكام إلى كتاب الله بما يعنيه من تضمن لمبدأ احتواء القرآن على حلول لكل المشكلات وإجابات لكل الأسئلة . لكن القراءة المتأنية للشواهد تكشف أن المبدأ كان من طرح الأمويين فى موقعة "صفين" إذ رفعوا المصاحف على السيوف حين أوشك جيش علىّ على الإنتصار عليهم . وحين انتهى أمر التحكيم إلى ماانتهى إليه من تحكيم الرجال لم يدرك الخوارج حقيقة الخدعة

(١٧) انظر : الرسالة ، سبق ذكره ، ص : ٢٠ . وانظر أيضا : كتاب ابطال الاستحسان ضمن كتاب "الأم" ، الجزء السابع ، ص : ٢٧١ .

الأيديولوجية ، وظلوا يتمسكون بالمبدأ حتى بعد أن كشف لهم عليّ ان " الكتاب لاينطق وإنما ينطق به الرجال " [18] . وقبل ذلك كان المسلمون يفرقون بين مجالات الممارسة الدينية التى يكون الكتاب إطارها المرجعى ، وبين مجالات الحياة التى تكون التجربة والخبرة هما إطارها المرجعي ، وهو ماتجلى فيه مبدأ " أنتم أعلم بشئون دنياكم ".

والشافعي حين يؤسس المبدأ – مبدأ تضمن النص حلولا لكل المشكلات تأسيسا عقلانيا يبدو وكأنه يؤسس بالعقل " إلغاء العقل " ، وهو أمر سينكشف فى الفقرات القادمة خاصة حين نناقش موقف الشافعى من مبدأ " الإستحسان " التى احتفى به أبو حنيفة ، ومن مبدأ " المصالح المرسلة " الذى وضع أساه مالك بن أنس أستاذ الشافعى وشيخه . ان احتواء الكتاب على حلول لكل مشكلات الماضى والحاضر والمستقبل يتأسس من منظور الشافعى على عروبة الكتاب، أى على اللسان العربى الذى نزل به ، والذى يبلغ من الإتساع الدلالى مدى يجعل الإحاطة به مستحيلة إلا لمن كان نبيا ، كما سبقت الإشارة . وهذا الترابط والتلازم بين " شمولية الكتاب للحقائق " كافة ، وبين " اتساع " اللسان العربى ، يجعل من تفسير الكتاب وفهمه مهمة شاقة لايمكن أن ينهض بها إلا عربى بالسليقة والجنس، لأن من سوى العربى لايصل إلى مستوى العربى مهما تعمق فى اكتساب اللغة وتعلمها :

وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان

---

(١٨) انظر : الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٤ ، ١٩٧٩م ، الجزء الخامس ، ص : ٤٨ – ٤٩ .

العرب دون غيره : لأنه لايعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه ، وجماع معانية وتفرقها . وَمَنْ عَلِمَهُ انتفت عنه الشُّبَهُ التى دخلت على من جهل لسانها » (١٩)

هكذا ترتبط دلالة الكتاب ، أو طريقته فى إنتاج الدلالة ، ربطا وثيقا بطرائق الدلالة فى اللسان العربى عامة ، وفى لغة قريش بشكل خاص . ويتجاهل هذا الربط بينهما الآليات الخاصة التى أبدعها النص وأضافها إلى اللسان العربى ، فأغناها وأثراها:

فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها ، على ماتعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها . وأن فطرته أن يخاطب بالشيئ منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر ، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ماخوطب به فيه . وعاما ظاهرا يراد به الخاص . وظاهرا يعرف من سياقه أنه يراد به غير ظاهره :. فكل هذا موجود علمه فى أول الكتاب أو وسطة أو آخره .

وتبتدئ الشيئ من كلامها يبين أول لفظه فيه عن أخره. وتبتدئ الشيئ يبين آخر لفظها منه عن أوله .

---

(١٩) الرسالة ، ص : ٥٠ .

وتكلم بالشيئ تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ ،
كما تعَرف بالإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى
كلامها ، لانفراد أهل علمها به ، دون أهل جهالتها .
وتسمى الشيئ الواحد بالأسماء الكثيرة ، وتسمى
بالاسم الواحد المعانى الكثيرة [٢٠] .

فى هذا النص تتحدد الطرائق الدلالية للغة وللقرآن - ولاحظ التوحيد بينهما - على النحو التالى :

١ - العام من الألفاظ الذى يبقى فى إطار دلالته على العام داخل التركيب أو السياق . والأمثلة والنماذج التى يستشهد بها الشافعى على ذلك النمط لاتخلو من دلالة أيديولوجية ، ومنها الآية : (الله خالق كل شيئ) ، وقد وردت فى عدة سور من القرآن ، وهى آية خلافية من حيث دلالة لفظ "كل" فيها على العموم [٢١] . والشافعى حين يستشهد بها فى الدلالة على العام الباقى على عمومه يحدد بشكل غير مباشر انتماءه ، الأيديولوجى فى صف القائلين بالجبر الرافضين لحرية الإرادة الإنسانية ، ولفعالية الإنسان فى اختيار أفعاله [٢٢] .

---

(٢٠) المصدر السابق ، ص : ٥١ - ٥٢ . وانظر أيضا : كتاب " جماع العلم " ، ضمن " الأم " ، الجزء السابع ، ص : ٢٥٣ .

(٢١) انظر فى الخلاف حول تأويل الآية : كتابنا : الاتجاه العقلى فى التفسير ، دار التنوير ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٣ ، ص : ٢٢٩ - ٢٣٠ .

(٢٢) انظر : الرسالة ، ص : ٥٣ . وانظر أيضا : جماع العلم ، سبق ذكره ، الجزء السابع ، ص : ٢٥٣ .

٢ - النمط الثانى هو العام الظاهر الذى يدخله تخصيص جزئى لايلغى عمومه ، ومن هذا النمط دلالة الآية ١٢٠ من سورة التوبة : " ماكان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا فى أنفسهم عن نفسه " :

« وهذا فى معنى الآية قبلها ، وإنما أريد به من أطاق الجهاد من الرجال وليس لأحد أن يرغب بنفسه عن النبى : أطاق الجهاد أو لم يطقه . ففى هذه الآية الخصوص والعموم » (٢٣) .

٣ - النمط الثالث هو العام الظاهر ، لكن دلالته هى الخصوص على غير ظاهره ، الشاهد الواضح لهذا النمط من الدلالة الآية ١٧٣ من سورة آل عمران " الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ، فزادوهم إيمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل :

« فإذا كان من مع رسول الله ناس غير من مع من جمع لهم من الناس وكان المخبرون لهم ناس غير من جمع لهم وغير من معه ممن جمع عليه معه، وكان الجامعون لهم ناس - **فالدلالة بينة** مما وصفت من أنه إنما جمع لهم بعض من الناس دون بعض . والعلم يحيط أن لم يجمع لهم الناس كلهم ، ولم يخبرهم الناس كلهم ، ولم يكونوا هم الناس كلهم (٢٤) . (التأكيد لنا).

---

(٢٣) الرسالة ، ص : ٥٤ .

(٢٤) المصدر السابق ، ص : ٥٩ .

لكن دلالة العام على الخاص لاتكون دائما على نفس المستوى من الوضوح و" البيان " الذى يكشف عنه المثال السابق ، بل تتدرج مستويات دلالة العام على الخاص من الوضوح المرتبط **بكثرة الدلالات** الى الغموض الذى لايكشفه إلاّ العربى مروراً بدرجة بين الوضوح التام والغموض التام بالنسبة لغير العربى فقط . والنموذج الذى يقدمه الشافعى لدرجة مابين الوضوح والغموض هو الآية ٧٥ من سورة الحج : " يأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ، ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له، وأن يسلبهم الذباب شيئا لايستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب " :

« فمخرج اللفظ عام على الناس كلهم . وبين عند **أهل العلم بلسان العرب** منهم أنه إنما يراد بهذا اللفظ العام المخرج بعض الناس دون بعض، لأنه لايخاطب بهذا إلا من يدعو من دون الله الها ، تعالى عما يقولون علوا كبيراً، لأن فيهم المؤمنين المغلوبين على عقولهم وغير المغلوبين ممن لايدعو معه الها... **وهذا فى معنى الآية قبلها عند أهل العلم. باللسان، والآية قبلها أوضح عند غير أهل العلم ، لكثرة الدلالات فيها**[٢٥].

ليس الغموض والوضوح إذن فى دلالة العموم على الخصوص مرتبطا بطبيعة التركيب أو السياق ، بل هو مرتبط أساسا - عند الشافعى - بطبيعة المتلقى، أو بالأحرى بجنسيته وأصوله العرقية ، فإذا كان عربيا عالما

(٢٥) السابق ، ص : ٦٠- ٦٠ .

باللسان فالواضح والغامض لديه سيان ، بل يختفى فى حقه الفارق بينهما هذا مايقرره الشافعى بوضوح وهو يناقش النموذج الثالث الدال على الغامض الذى لايعرفه إلا العربى ، وهو الآية ١٩٩ من سورة البقرة : "ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس " :

> فالعلم يحيط - إن شاء الله - أن الناس كلهم لم يحضروا عرفة فى زمان رسول الله ، ورسول الله المخاطب بهذا ومن معه ، ولكن صحيحا من كلام العرب أن يقال : (أفيضوا من حيث أفاض الناس) يعنى بعض الناس":
>
> **وهذه الآية فى معنى الآيتين قبلها ، وهى عند العرب سواء. والآية الأولى أوضح عند من يجهل لسان العرب من الثانية، والثانية أوضح عندهم من الثالثة وليس يختلف عند العرب وضوح هذه الآيات معا،** لأن أقل البيان عندها كاف من أكثره، وإنما يريد السامع فهم قول القائل فأقل مايفهمه به كاف عنده(٢٦).

يتبين مما سبق أن الشافعى وهو يؤسس عروبة الكتاب بالمعنى والدلالات السابقة كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجى ضمنى فى سياق الصراع الشعوبى الفكرى والثقافى . من هنا نفهم ما انتهى إليه من تحديد لأنماط الدلالة يعتمد على تصنيف المتلقين لا على رصد آليات انتاج الدلالة فى بنية

---

(٢٦) السابق ، ص : ٦١ .

النص ذاتها . والحقيقة أن التركيز على دلالة العام والخاص - دون اهمال الأنماط الدلالية الأخرى التى أسهب معاصروه فى محاولة ضبطها وتحديدها - لايخلو من دلالة فى محاولة الشافعى ربط النص الثانوى - السنة النبوية - بالنص الأساسى - القرآن - كما سيأتى فيما بعد . وحين يتعرض الشافعى لأنماط الدلالة الأخرى يستخدم مفردات " الظاهر " و"الباطن " . جنبا إلى جنب مصطلحات العموم والخصوص .

٤ - النمط الرابع من أنماط الدلالة هو الظاهر الذى يعرف من سياقه أنه يراد به غير ظاهره . والأمثلة التى يقدمها الشافعى لهذا النمط تكاد تقتصر على ظاهرة الحذف ، خاصة حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، وهو مايعرف ب "مجاز الحذف " الظاهرة التى اهتم برصدها لغويان معاصران للشافعى : أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢٠٧هـ) فى كتابه " مجاز القرآن " وأبو زكريا الفراء (٢٠٩هـ) فى كتابه " معانى القرآن " (٢٧) .ومن الجدير بالذكر أن الكتابين المشار إليهما قد ألفا أساسا لشرح ماستغلق فهمه من أساليب القرآن وطرائقه الدلالية على غير العرب . لذلك سيطر على الكتابين طابع الشرح التبسيطى من جهة ، والدفاع عن "معقوليته " برده إلى طريقة العرب - أساليب العربية - من جهة أخرى (٢٨) . وهذا يؤكد مانذهب إليه من أن الشافعى يعتمد موقفا أيديولوجيا خاصا فى خضم صراع فكرى

---

(٢٧) انظر : الرسالة ، ص : ٦٢ - ٦٤ .

(٢٨) انظر تحليلنا لهذين الكتابين : الاتجاه العقلى فى التفسير ، سبق ذكره ، ص : ٩٩ - ١١٠ ، ١٥٤ - ١٦٣ .

شعوبى انحاز فيه لا إلى العروبة فقط كما انحاز كثير من معاصريه ، بل إلى " القرشية " تحديداً .

٥ – النمط الخامس هو ماعبر عنه الشافعى فى النص الذى سبق أن أوردناه بقوله : "وتكلم (= العرب) بالشئ تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ ، كما تعرف بالإشارة ، **ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به ، دون أهل جهالتها** " . والمقصود بهذا النمط أساليب " الاستعارة " والكناية " وكل مايعتمد على التجاوز الدلالى، أو الإشارة فيما يعبر الشافعى . وهذا النمط من الدلالة من أعلى الأنماط لأن العلم به مقصور على " أهل العلم " دون " أهل الجهالة " .

٦ ، ٧ ـ يبقى النمطان الأخيران من أنماط الدلالة ، وهما يتعلقان بدلالة الألفاظ المفردة ، مثل " الترادف " وهو أن تسمى العرب : " الشئ الواحد بالأسماء الكثيرة " ، ومثل " الاشتراك " وهو أن تسمى العرب " بالاسم الواحد المعانى الكثيرة " . ولم يتعرض الشافعى لهذين النمطين ولا للنمط السابق – التجاوز الدلالى – بالشرح أو بإعطاء الأمثلة ، معتمدا – ربما – على الاكتفاء بشرح معاصريه من اللغويين والبلاغيين .

٣ - الدلالة بين الوضوح والغموض .

إذا كان الشافعى قد ركز جل اهتمامه على ثنائية العموم والخصوص فى دلالة الكتاب ، مع عدم اهمال الإشارة إلى أنماط الدلالة الأخرى . فإن ذلك إنما يرجع أساسا إلى طبيعة المدخل الفقهى الباحث عن مدى شمول

الأحكام للأفراد التي يحصرها لفظ العموم . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كان هدف تأسيس " السنة " نصا ثانيا ، لايقل من حيث مشروعيته الدلالية عن النص الأول ، دافعا ضمنيا لاعطاء ثنائية العموم والخصوص مركز الصدارة فى بحثه الدلالي . ان العموم فى اللغة جزء جوهرى فى بنيتها، بدونه لاتستطيع أداء وظيفتها الرمزية فى الإشارة الى المفاهيم والتصورات فى سياق ثقافى محدد . لكن هذا العموم لايكاد ينفصل عن التخصيص الذى يحدده سياق الحدث اللغوى وملابسات الخطاب ، الداخلية أو الخارجية . ولعل هذا ماجعل الشافعي يذهب إلى أن دلالة العام على العموم دلالة «ظنية لاقطعية» ، حتى فى حالة عدم وجود مخصص ، وهو فى ذلك يختلف مع الأحناف الذين يذهبون إلى أنها دلالة قطعية . ويستند الشافعى فى موقفه هذا إلى أن : "احتمال التخصيص قوى ، إذ العام الخالى من التخصيص نادر ، وروى عن ابن عباس أنه قال : " مامن عام إلا وخصص"[٢٩] . وإذا كنا سنناقش دلالة هذا الخلاف عند حديثنا عن دلالة السنة ، فإننا نكتفى فى سياقنا الحالى بتأكيد أن دلالة العموم على العام تدخل دائرة " المجمل " أى الغامض الذى يحتاج إلى تفسير ، وإن كان الشافعى لم يستخدم إلا مصطلح " الظنى " وهو مصطلح يستخدم عادة مقابلا لمصطلح " القطعى " وهما يشيران الى درجة التحمل فى الرواية ، أى درجة " الثبوت " ، أكثر مما يشيران الى غموض الدلالة أو وضوحها . لكن تداخل مصطلحات الدلالة - الدراية - بمصطلحات التحمل - الراوية -

(٢٩) انظر : أبو زهرة : الشافعى ، سبق ذكره ، ص : ١٧٧ - ١٧٨ .

لايخلو بدوره من دلالة على طبيعة مشروع الشافعى ، المشروع الهادف إلى تأسيس السنة " نصا" ، فهى التى تخصص عموم الكتاب وتحوله من "الظنية " إلى " القطعية " على مستوى الدلالة :

«ولا يقال بخاص فى كتاب الله ولا سنته إلا بدلالة فيهما أو فى واحد منهما . ولا يقال بخاص حتى تكون الآية تحتمل أن يكون أريد بها ذلك الخاص ، فأما مالم تكن محتملة له فلا يقال فيها بما لم تحتمل الآية» (٣٠).

وإذا كان العام ظنى الدلالة فمعنى ذلك أنه أدخل فى دائرة الغموض من " النص" ، ومن " المحكم " ، فى دلالة الكتاب . و " النص " و " المحكم " أو " المجمل " مستويان دلاليان لايحتاج أولهما إلى التفسير ، " ويستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل " ، ويحتاج الثانى منهما إلى الشرح والبيان الذى تقدمه السنة . وإذا أضفنا إلى ذلك دور السنة فى تخصيص العام أمكن لنا أن نقول أن السنة تتداخل فى دلالة الكتاب من جانبى : تفصيل المحكم وتخصيص العام :

فجماع ماأبان الله لخلقه فى كتابه ، مما تعبدهم به ، لما مضى من حكمه، جل ثناؤه ، من وجوه :

فمنها : ما أبانه لخلقه نصا . مثل جمل فرائضه ، فى أن عليهم صلاة وزكاة وحجا وصوما ، وأنه حرم الفواحش ماظهر منها وما بطن ونص الزنا والخمر

---

(٣٠) الرسالة ، ص : ٢٠٧ .

وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير ، وبين لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بين نصاً. ومنه ماأحكم فرضه بكتابه، وبين كيف هو على لسان نبيه: مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها ، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه .

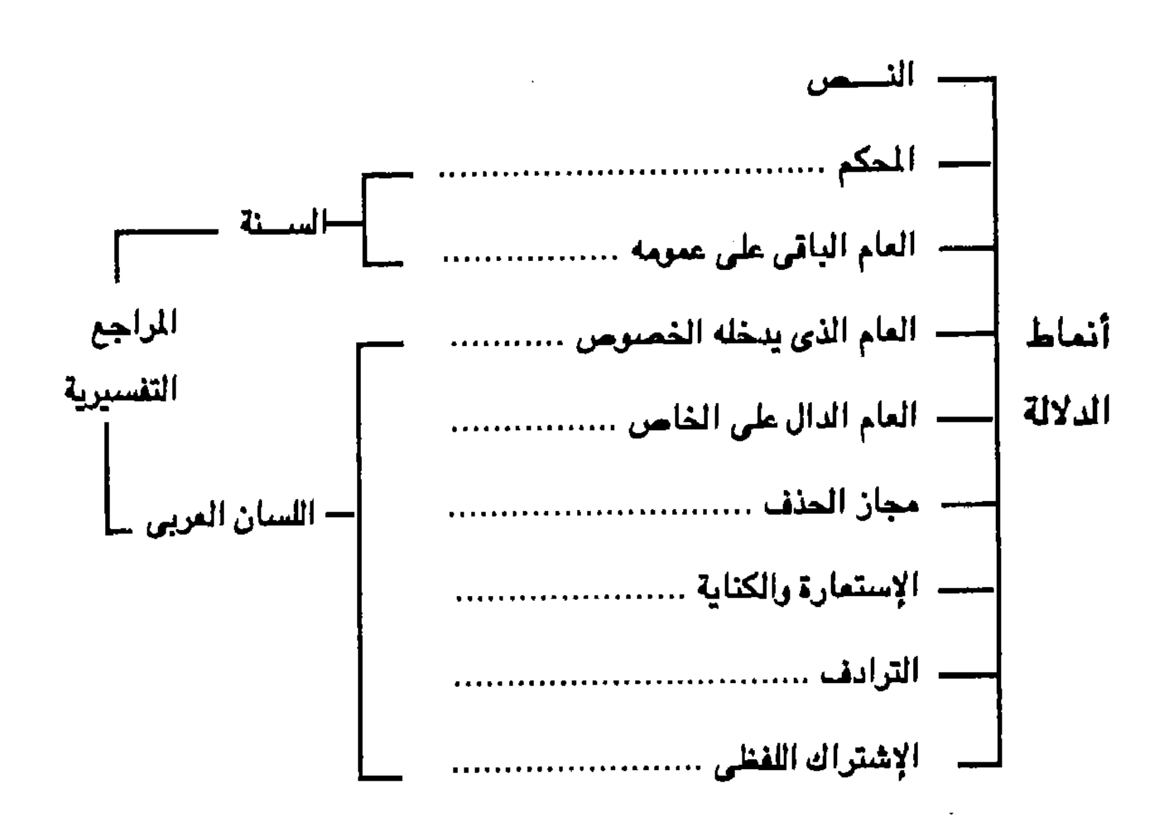
ومنه : ماسن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس فيه نص حكم ، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم والانتهاء إلى حكمه . فمن قبل عن رسول الله بفرض الله قبل .

ومنه : مافرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه ، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد ، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم (٣١) .

وإذا استبعدنا مجال الاجتهاد - مؤقتا - من مجال تحليلنا ، فإننا يمكن أن نحدد أنماط الدلالة من حيث مستوى الوضوح والغموض على النحو التالي : النص ، ثم المحكم أو المجمل ، ثم العام ، وتتدخل السنة لكشف دلالة المحكم ، أو بالأحرى للتفصيل ، كما تتدخل لتخصيص العام . ومعنى ذلك أن الكتاب لايستقل دلاليا إلا في "النص " المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل . وإذا تساءلنا أين نضع أنماط الدلالة التي حللناها في الفقرة السابقة - دلالة العموم والخصوص - في سياق مستويات الوضوح

(٣١) المصدر السابق ، ص : ٢١ - ٢٢ .

والغموض لانجد عند الشافعي اجابة مباشرة . لكن إشاراته المتكررة لوضوحها بالنسبة إلى أهل العلم وغموضها بالنسبة إلى أهل الجهل ، يسمح لنا بأن نضعه فى الغامض ، لكنه الغامض الذى يجد إطاره التفسيرى فى " اللسان العربى . وهكذا تحتاج دلالات الكتاب إما الى " السنة " وإما إلى " اللسان العربى " لتفسيرها وتأويلها ، ويبقى مجال " النص " هو المجال الوحيد " الذى لايعذر أحد بجهالته " فيما يروى عن ابن عباس [٣٢] . وهكذا نستطيع أن نرتب الدلالات فى علاقاتها بأطرها التفسيرية على النحو التالى :



(٣٢) الزركشى (بدر الدين محمد بن عبد الله) : البرهان فى علوم القرآن ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط ٣ ، ١٩٧٢م ، الجزء الثانى ، ص : ١٦٥ – ١٦٦ .

ثانيا : السنة

١- الكتاب مصدر مشروعية السنة

من الواضح أن السنة فى عصر الشافعى كانت فى حاجة الى تأسيس مشروعيتها بوصفها مصدرا ثانيا من مصادر التشريع . وليس الأمر أمر الدفاع عن السنة ضد " أهل الرأى " ، فلم يكن الخلاف بينهم وبين " أهل الحديث " خلافا حول مشروعية السنة ، لكنه كان فى الأساس خلافا حول الثقة فى بعض أنواع الأحاديث ، خاصة بعد استشراء ظاهرة الوضع لأسباب عديدة معروفة . كان هناك من يرى أن فى القرآن كفاية وغنية عن أحاديث وسنن يصعب التعرف على مدى صدقها ونسبتها إلى الوحى ، وكان يرى دلالة الكتاب حاكمة على المرويات . وكان هؤلاء فيما يبدو يعتمدون على مرويات تؤكد موقفهم ، بالإضافة الى مواقف بعض الصحابة من مرويات لم يأخذوا بها لتعارضها مع دلالة بعض نصوص القرآن [١] . لذلك نجد الشافعي يحرص كما سبق لنا القول لاعلى جعلها شارحة ومفسرة للكتاب فحسب ، بل على ادماجها فى أنماط الدلالة وإدخالها جزءا جوهرياً فى بنية النص القرآنى . وهكذا تتعلق السنة بالكتاب من ثلاثة أوجه : الأول التشابه الدلالى ، وهو تشابه يعتمد على تكرار السنة للخطاب القرآنى . الثانى علاقة

---

(١) انظر أبو زهرة : أبو حنيفة ، سبق ذكره ، ص : ٢٥٦ - ٢٥٧ ، ٢٨٨ - ٢٨٩ . وانظر أيضا أحمد أمين : فجر الإسلام ، دار النهضة المصرية ، القاهرة ، ط ١٣، ١٩٨٢، ص : ٢٤٢ - ٢٤٤ .

التفسير والبيان ، كما فى تخصيص العام وتفصيل المجمل . والتعلق الثالث انفرادها بالتشريع بوصفهانصا مستقلا ، وإن كان يستمد حجيته النصية من دوال فى الكتاب نفسه :

وسنن رسول الله مع كتاب الله وجهان : أحدهما : نص كتاب فأتبعه رسول الله كما أنزل الله . والآخر جملة بين رسول الله فيه عن الله معنى ماأراد بالجملة، وأوضح كيف فرضها : عاما أو خاصا وكيف أراد أن يأتى به العباد . وكلاهما اتبع فيه كتاب الله ... فلم أعلم من أهل العلم مخالفا فى أن **سنن النبى من ثلاثة وجوه** ، فاجتمعوا على وجهين .

والوجهان يجتمعان ويتفرعان أحدهما : ماأنزل الله فيه نص كتاب ، فبين رسول الله مثل مانص الكتاب . والآخر : مما أنزل الله فيه جملة كتاب ، فبين عن الله معنى ماأراد . وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما .

والوجه الثالث : ماسن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب. فمنهم من قال : **جعل الله له** ، بما افترض من طاعته ، وسبق في علمه من توفيقه لرضاه - **أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب** . ومنهم من قال: لم يسن سنة قط ألا ولها أصل فى الكتاب ، كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها ، على أصل جملة فروض الصلاة ، وكذلك ماسن من البيوع وغيرها من الشرائع ، لأن الله قال (لاتأكلو أموالكم بينكم

بالباطل) " النساء ، ٢٩ " وقال : (وأحل الله البيع وحرم الربا) " البقرة ، ٢٧٥ " فما أحل وحرم فإنما بين فيه عن الله ، كنا بين الصلاة .

ومنهم من قال : بل جاءته به رسالة الله ، فأثبتت سنته بفرض الله .

ومنهم من قال ألقى في روعه كل ماسن ، وسنته الحكمة : الذى ألقى فى روعه ، فكان ماألقى فى روعه سنته (٢) » .

وإذا كان الوجهان الأولان ليسا محل خلاف ، فإن الوجه الثالث محل الخلاف - وهو استقلال السنة بالتشريع - يكشف عن طبيعة الموقف الذى أهيل عليه تراب النسيان فى ثقافتنا وفكرنا الدينى . وطبقا لهذا الموقف ليست السنة مصدراً للتشريع وليست وحيا ، بل هى تفسير وبيان لما أجمله الكتاب . وحتى مع التسليم بحجية السنة ، فإنها لاتستقل بالتشريع ، ولا تضيف الى النص الأصلى شيئاً لايتضمنه على وجه الإجمال أو الإشارة . ولاشك أن ذلك الموقف يختلف الى حد كبير عن الموقف الذى جعله الشافعى يسود ، وهو اعتبار السنة " وحيا " من نمط مغاير عن وحى الكتاب . أن وحى السنة هو " الإلقاء فى الروع " ، أى « الوحى بالمعنى اللغوى الذى هو الإلهام ، وليس بالمعنى الاصطلاحى ، أى عن طريق وساطة الملك "جبريل"(٣). وللشافعى يرجع الفضل فى ايجاد الرابطة بين دلالتى " الوحى " وذلك بتأويله للحكمة التى يرد ذكرها فى القرآن كثيرا مصاحبة للكتاب :

---

(٢) الرسالة ، ص : ٩١ - ٩٢ . وانظر أيضا : جماع العلم ، الجزء السابع ، ص :٢٦٢.

(٣) راجع مناقشتنا لمفهوم الوحى فى : مفهوم النص ، دراسة فى علوم القرآن ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص : ٣٥ - ٦٥ .

كل ماسن رسول الله مما ليس فيه كتاب ، وفيما كتبنا في كتابنا هذا ، من ذكر ما مَنَّ الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة دليل على أن الحكمة سنة رسول الله[4] » .

وإذا كانت الحكمة هى السنة ، فإن طاعة الرسول – المقترنة دائما بطاعة الله فى القرآن – تعنى اتباع السنة [5] . ولا يمكن الاعتراض على الشافعى بأن المقصود بطاعة الرسول طاعته فيما يبلغه من الوحى الإلهى ، القرآن ، لأنه قد جعل السنة وحيا من الله يتمتع بنفس القوة التشريعية والإلزام . ولا يمكن الاعتراض أيضا بأن الفرق بين سنة الوحى وبين سنة العادات والتقاليد فرق غير واضح ، خاصة مع اتساع مفهوم السنة ليشمل الأقوال والأفعال والموافقات ، إذ يلجأ الشافعى إلى فكرة " العصمة " التى يتمتع بها الأنبياء جميعا ومحمد خاصة ليزيل مثل هذا الاعتراض[6] .

هكذا يكاد الشافعى يتجاهل " بشرية " الرسول تجاهلا شبه تام ، وتكاد تختفى من نسقه الفكرى " أنتم أعلم بشئون دنياكم " ، حتى أنه يجعل من مواضعات النظام الاجتماعى السائد ، والذى لم يقمه الإسلام ، سنة واجبة الإتباع ، يجرى عليها القياس . فالشافعى يرى أن " العبد " لايرث ، وذلك قياسا على حديث يرويه منطوقه : " من باع عبدا وله مال (أى للعبد) فماله

(٤) الرسالة ، ص : ٣٢ .

(٥) انظر : جماع العلم ، الجزء السابع ، ٢٦٢ . وانظر أيضا : الرسالة ، ص : ٣٣ .

(٦) الرسالة ، ص : ٨٤ ، ٨٦ .

للبائع ، إلا أن يشترطه المبتاع " . وإدخال هذا القول فى إطار سنة الوحى يتعارض مع المقاصد الكلية للشريعة ، والتى تعتبر " الحرية " أصلا ، والعبودية أمرا طارئا ، والأقرب الى الإسلام أن يكون للقول سياق خاص أفتى فيه الرسول برأية بوصفه كان تاجرا يدرك شروط المعاملات وأعراف البيع والشراء المتفق عليها . لكن الشافعى يعتبر القول حديثا ينتمى إلى مجال السنة / الوحي فيُجْرِى عليه القياس على النحو التالى :

«فلما كان بينا فى سنة رسول الله أن العبد لايملك مالا ، وأن ما ملك العبد فإنما يملكه سيده ، وان اسم المال له إنما هو اضافة اليه ، لأنه فى يديه ، لا أنه مالك له ، ولايكون مالكا له وهو لايملك نفسه ، وهو مملوك يباع ويوهب ويورث وكان الله انما نقل ملك الموتى الى الأحياء ، فملكوا ماكان الموتى مالكين ، وإن كان العبد أبا أو غيره ممن سميت لهم فريضة فكان لو أعطيها ملكها سيده عليه ، لم يكن السيد بأبى الميت ولا وارثا سميت له الفريضة:
- فكنا لو أعطينا العبد بأنه أب انما أعطينا السيد الذى لافريضة له ، فورثنا غير من ورثه الله ، فلم نورث عبداً لما وصفت ولا أحدا لم تجتمع فيه الحرية والإسلام والبراءة من القتل ، حتى لايكون قاتلا (٧) .

(٧) المصدر السابق ، ص : ١٧٠ - ١٧١ .

وهذا موقف يخالف موقف أبى حنيفة الذى يرى الحرية فى الإنسان هى الأصل والعبودية شيئاً طارئا لايقاس على أحكامها شيئ ، لذلك يذهب الى جواز الإستسعاء ، أى جواز أن يسعى العبد لتعويض سيده كى يعتقه ، كما يذهب إلى عدم جواز استرقاق الأقارب . فمن المقرر فى مذهبه أن من يشترى قريبا له يعتق عليه بمجرد الشراء ، ويرى أن العتق لايتجزأ ، فمن أَعْتِقَ بعضه أعتق كلُه ، فإذا اشترى شخص مع شريك له قريبا له فإنه بمجرد الشراء يعتق العبد كله : يعتق نصيب القريب بسبب القرابة ، ويعتق نصيب الشريك بسبب أن العتق لايتجزأ . هذا قدر متفق عليه بين الإمام أبى حنيفه وصاحبيه – محمد بن الحسن الشيبانى وأبى يوسف – ولكن موضع الخلاف بينهما أن أبا حنيفة قال ان القريب لايضمن لشريكه شيئا ، بل على المعتق – بالتاء المفتوحة – أن يسعى فى قيمة نصيب الشريك إذ تكون دينا عليه (٨) .

ومعى ذلك كله أن تأسيس مشروعية السنة بناء على تأويل بعض نصوص الكتاب – مثل تأويل الحكمة بأنها السنة ، وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقا – لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجى المشار اليه . ولايتبين هذا بشكل واضح الا ببيان الكيفية التى يساجل بها الشافعى من لايقبلون من السنة إلا ماوافق الكتاب ، جنبا إلى جنب من ينكرون كون السنة وحيا من عند الله . يقول الشافعى ردا على الفريق الأول :

«أخبرنا ابن عيينة بإسناده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : لايُمسِكَنَّ الناس على بشئ فإنى

(٨) أبو زهرة : أبو حنيفة ، ص : ٢٤٠ – ٢٤١ .

لا أحل لهم إلا ماأحل الله ولا أحرم إلا ماحرم عليهم ... هذا منقطع ونحن نعرف فقه طاوس . ولو ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فبين فيه أنه على ماوصفت إن شاء الله تعالى . قال لايمسكن الناس على بشئ ، ولم يقل لاتمسكوا عنى ، بل أمر أن يمسك عنه ويأمر الله عز وجل بذلك ... أخبرنا ابن عيينة عن أبى النضر عن عبيد الله بن أبى رافع عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لاألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر مما أمرت أو نهيت فيقول لاأدرى ما وجدنا فى كتاب الله عز وجل اتبعناه . وقد أمرنا باتباع ما أمرنا واجتناب مانهى عنه ، وفرض الله ذلك فى كتابه على خليقته ، وما فى أيدى الناس من هذا تمسكوا به عن الله تبارك وتعالى ثم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عن دلالته . ولكن قوله - إن كان قاله - لايمسكن الناس على بشئ يدل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ كان بموضع القدوة فقد كانت له خواص أبيح له فيها مالم يبح للناس ، وحرم عليه منها مالم يحرم على الناس ، فقال لايمسكن الناس على بشئ من الذى لى أو علىَّ دونهم ، فإن كان لى أو علىَّ دونهم لايمسكن به . وذلك

مثل أن الله عز وجل أحل له من النساء ماشاء وأن ينكح المرأة إذا وهبت نفسها له قال الله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين . فلم يكن لأحد أن يقول قد جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أكثر من أربع ، ونكح رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرأة بغير مهر ... وهذا معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم - إن كان قاله - لايمسكن الناس على بشئ فإنى لاأحل لهم إلا ماأحل الله ولا أحرم عليهم إلا ماحرم الله ، وكذلك صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبذلك أمره وافترض عليه أن يتبع ماأوحى إليه ، ونشهد أنه اتبعه، فما لم يكن فيه وحى فقد فرض الله عز وجل فى الوحى اتباع سنته فيه ، فمن قبل عنها فإنما قبل بفرض الله عز وجل [٩] .»

فالشافعى هنا يعتمد آليتين شائعتين من آليات السجال الأيديولوجى بين الفرق الإسلامية خاصة المتكلمين ، وذلك رغم كراهيته المشار اليها سابقا لعلم الكلام وللمشتغلين به . الآلية الأولى هى مجابهة النص بنص مثله ، وفى حالة نصوص الاحاديث يتم الحكم بضعف الحديث الذى يستشهد به الخصم قبل إيراد الحديث الآخر الذى يعزز موقف المساجل . لكن الحكم على مستوى مصداقية الحديث يظل دائما أمرا خلافيا ، لذلك يلجأ المساجل

(٩) أبطال الإستحسان ، سبق ذكره ، الجزء السابع ، ص : ١٦٤ .

إلى الآلية الثانية وهى آلية التأويل - تأويل النص الخلافى - لينطق بما يراد منه. وفى النص السابق يلجأ الشافعى إلى كلتا الآليتين ، فيؤوّل الحديث ليجعله ناطقا بأن النهى قاصر على الأحكام الخاصة بالنبى وحده . وللرد على من ينكرون أن السنة وحى يقول :

«وما فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قط الا بوحى ، فمن الوحى مايتلى ، ومنه مايكون وحيا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيستن به . أخبرنا عبد العزيز بن محمد بن أبى عمر وعن المطلب بن حنطب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ماتركت شيئا مما أمركم الله إلا وقد أمرتكم به ولا شيئا مما نهاكم عنها إلا وقد نهيتكم عنه ، وان الروح الأمين قد ألقى فى روعى أنه لن تموت نفس حى تستوفى رزقها فأجملوا فى الطلب ... وقد قيل : مالم يتل قرآنا إنما ألقاه جبريل فى روعه بأمر الله فكان وحيا اليه . وقد جعل الله إليه لما شهد له به من أنه يهدى إلى صراط مستقيم أن يَسنّ . وأيهما كان فقد ألزمهما الله تعالى خلقه ، ولم يجعل لهم الخيرة من أمرهم فيما سَنّ لهم وفرض عليهم اتباع سنته(١٠) .

لكن توحيد الشافعى بين وحى القرآن ووحى السنة لايستقيم له ، خاصة وقد جعلهما على درجة واحدة من حيث قوة الإلزام ، لأن النتيجة النهائية لمثل ذلك التوحيد مشارفة آفاق التوحيد بين الإلهى والبشرى بما يستتبعه

(١٠) المصدر السابق ، ص : ٢٧١ .

ذلك من إهدار خصوصية الرسول وبشريته بوصفه مبلغا للوحى وشارحا له.
إن التعامل مع شخص الرسول بوصفه " مشرعا " مستقلا عن المشرع الموحى يستند فى فكر الشافعى إلى وجود نمطين من الوحى كما سبق القول، هما الوحى القرآنى ووحى السنة أو الإلقاء فى الروع . لكن هذا التأسيس للنمط الثانى على النمط الأول لايعنى أن كل ماصدر عن الرسول من أقوال وأفعال وتقريرات - وهو مفهوم السنة - صدر عن وحى ، فكثير من الشواهد تدلنا على أنه كان يرى الرأى ثم يستشير أصحابه ويتبع رأيهم، والمرويات فى ذلك أكثر من أن تحصى . لذلك يحس الشافعى أحيانا أن تأويل الحكمة بالسنة - سعيا إلى تأسيس الترابط العضوى بين النصين -تأويل يحتاج إلى تأويل آخر ، خاصة إزاء من يرى أن الحكمة هى الكتاب نفسه ، وأن منطوق الآية : " واذكرن مايتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة، ان الله كان لطيفا خبيرا " (الأحزاب / ٣٤) يؤكد أن المتلو هو القرآن وهو الحكمة أيضا . وهنا يلجأ الشافعى إلى تأويل القراءة بأنها مجرد " النطق " ، حتى تدل الحكمة على السنة التى ينطق بها كما ينطق بالقرآن [١١] .

٢ - الكتاب والسنة : نصان أم نص واحد

وما دام القرآن والسنة بمثابة نص واحد كما ذهب الشافعى فقد كان من المتوقع أن يجعلهما متناسخين ، أى ينسخ أحدهما الآخر ، فتنسخ السنة القرآن كما ينسخ القرآن السنة . لكن الإمام لايذهب هذا المذهب ويتمسك

(١١) جماع العلم ، الجزء السابع (من الأم) ، ص : ٢٥١ .

فى قضية النسخ باستقلال كل من النصين ، ويكاد فى تقريره لعدم جواز أن تنسخ السنة القرآن أن يطرح مبدأ الفصل بين النصين استناداً إلى نسبة كل منهما من حيث المصدر . أن ماصدر عن الله فى كتابه لاينسخه إلا مثله، لأن مافترضه الله على عباده لايجوز لأحد غيره أن يبدله أو يغيره ، وفى هذا يستند الشافعى إلى النص القرآنى الذى يأمر النبى أن يعلن أنه لايجوز له تغيير شئ من الوحى من تلقاء نفسه . ولايتنبه الشافعى إلى أن مثل هذا الإستناد يعنى أن السنة ليست وحيا ، وإنما هى اجتهادات النبى لفهم الوحى ، وهى اجتهادات لايصح أن تتناقض مع منطوق الوحى ، ناهيك بأحكامه:

« وأنزل عليهم الكتاب تبيانا لكل شئ وهدى ورحمة ، وفرض فيه فرائض أثبتها ، وأخرى نسخها : رحمة لخلقه ، بالتخفيف عنهم ، وبالتوسعة عليهم ، زيادة فيما ابتدأ هم به من نعمه .

وأبان لهم أنه إنما نسخ مانسخ من الكتاب بالكتاب ، وأن السنة لاناسخة للكتاب ، وإنما هى تبع للكتاب بمثل مانزل نصا ، ومفسرة معنى ماأنزل جملا... ...

وفى قوله (مايكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى) "يونس /١٥ " بيان ماوصفت ، من أنه لاينسخ كتاب الله إلا كتابه . كما كان المبتدى لفرضه فهو المزيل لما شاء منها ، جل ثناؤه ، لا يكون ذلك لأحد من خلقه[١٢].

---

(١٢) الرسالة ، ص : ١٠٦ – ١٠٧ .

وهكذا يتحدد دور السنة فى أنها تابعة للكتاب ، اما بالتكرار أو بالشرح والتفسير والبيان ويكاد يختفى دورها التشريعى المستقل بوصفها وحيا ، وإن يكن من نمط مغاير . ويكون من المنطقى - بناء على هذا الفصل - ألا ينسخ القرآن السنة ، فالأصل لايمكن أن يغيره فرعه الشارح المفسر ، بل تتولى السنة نسخ السنة ويكون هذا من قبيل المزيد من الشرح و البيان . وإذا كانت السنة هى المبينة والشارحة للكتاب ، فهى بالتالى الكاشفة عن الناسخ فيه والمنسوخ ، من هنا لايصح أن تنسخ السنة بالكتاب . ولو نسخت السنة بالكتاب لاضطربت دلالتها على الناسخ والمنسوخ فى الكتاب ، ولاضطربت دلالة الكتاب ذاته ، واضطربت معها دلالة السنة بالتبعية :

« إن النبى إذا سن سنة حوله الله عنها إلى غيرها : سن أخرى يصير إليها الناس بعد التى حول عنها لئلا يذهب على عامتهم الناسخ ، فيثبتون على المنسوخ .

ولئلا يشبه على أحد بأن رسول الله يسن فيكون فى الكتاب شئ يرى من جهل لسان العرب أو العلم بموقع السنة مع الكتاب وإبانتهامعانية أن الكتاب ينسخ السنة ... فلا يجوز أن يسن رسول الله سنة لازمة فتنسخ فلا يسن مانسخها ، وإنما يعرف الناسخ بالآخر من الأمرين . وأكثر الناسخ فى كتاب الله إنما عرف بدلالة سنن رسول الله . فإذا كانت السنة تدل على ناسخ القرآن وتفرق بينه وبين منسوخه لم يكن أن تنسخ السنة بالقرآن إلا أحدث الله مع القرآن سنة

تنسخ سنته الأولى ، لتذهب الشبهة عن من أقام الله الحجة عليه من خلقه [١٣] .

ولو جاز أن يقال قد سن رسول الله ثم نسخ سنته بالقرآن ولا يؤثر عن رسول الله السنة الناسخة - جاز أن يقال فيما حرم رسول الله من البيوع كلها : قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه (أحل الله البيع وحرم الربا) " البقرة /٢٧٥ " ، وفيمن رجم من الزناة : قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخا : لقول الله (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) " النور /٢ " وفى المسح على الخفين : نسخت آية الوضوء المسح، وجاز أن يقال : لايدرأ عن سارق سرق من غير حرز وسرقته أقل ربع دينار : لقول الله (السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) " المائدة /٣٨ " لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلا وكثيرا ، ومن حرز ومن غير حرز ، ولجاز رد كل حديث عن رسول الله ، بأن يقال : لم يقله ، إذا لم يجده مثل التنزيل ، وجاز رد السنن بهذين الوجهين ، فتركت كل سنة معها كتاب جملة تحتمل سنته أن توافقه [١٤] .

ويبدو أن حرص الشافعى على التمييز بين القرآن والسنة - فى مسألة

---

(١٣) المصدر السابق ، ص : ٢٢٠ - ٢٢١ ، وانظر أيضا : ص : ١٠٨ ، ١١٠ ، ٢١٢.

(١٤) المصدر السابق ، ص : ١١١ - ١١٢ .

الناسخ والمنسوخ - كان نابعا من حرصه على سحب البساط من تحت أقدام الذين يردون الأحاديث إذا تعارضت مع القرآن رغم تعارض ذلك مع التوحيد السابق الإشارة إليه بينهما . وهذا التردد في الموقف بين توحيد بين النصين والعزل بينهما لايكفي فيه القول أن الشافعي يتوسط بين أهل الرأى وأهل الحديث ، ذلك أن الخلاف بين الاتجاهين لم يكن خلافا حول مشروعية السنة كما سبقت الإشارة (١٥) . والحقيقة أن التردد سمة لصيقة بالفكر التلفيقى ، وهو الفكر الذى يحاول التوفيق بين نهجين على أساس أيديولوجى لا على أساس عقلى يتلمس جوانب الأصالة والإبداع فى كل من الاتجاهين المتعارضين ويصل بينهما فى مركب جديد، لاينتمى لأى منهما فى نهاية الأمر . ولقد انتهى الشافعى إلى الانتماء إلى مدرسة أهل الحديث، رغم اعترافه بمشرعية "القياس " ، ذلك أنه كبل القياس - كما سنرى فيما بعد - بمجموعة من القيود أدت به فى النهاية إلى أن يكون مجرد استناد غير مباشر إلى النصوص . لذلك كان لابد من توسيع دائرة النصوص لتشمل السنة والإجماع ، من هنا كان الحرص على توسيع نطاق السنة من جانب، والحرص على تأكيد أنها وحى من جانب آخر . لكن تصور علاقة السنة بالقرآن عند الأحناف، الذين اشتهروا بأنهم أهل الرأى ، لايتجاوز كونها نصا شارحا لايستقل بالتشريع ، فهى اما أن تقرر ماقرره القرآن ،

---

(١٥) انظر : محمد عابد الجابرى : تكوين العقل العربى ، مركز دارسات الوحدة العربية، بيروت ، لبنان ، ط ٣ ، ١٩٨٨ م ص : ١٠٢ ، ١٠٤ . وانظر أيضا : أبو زهرة أبو حنيفة ، ص : ١٠٣ . وانظر أيضا : أبو زهرة : أبو حنيفة ، ص : ١٠٣ ، وانظر له أيضا : الشافعى ، ص : ٦٩ .

وتكون دلالتها دلالة التأكيد وفضل البيان ، وأما أن تكون مفسرة لما ورد مجملا فى القرآن ، وهذا بيان التفسير . والقسم الثالث من بيان السنة للقرآن هو بيان الناسخ من المنسوخ ، وهو بيان التبديل (١٦) .

هذا التصور للعلاقة بين السنة والقرآن لايستبعد " تخصيص العام " من مجال دلالة السنة ، وذلك خلافا للشافعي الذى يعتبره دلالتها الأساسية من حيث علاقتها بالقرآن . ولقد ألمحنا إلى هذا الخلاف في فقرة " الدلالة بين الوضوح والغموض " حين ذكرنا أن دلالة العام على العموم فى رأى الشافعي دلالة ظنية ، لأن احتمال التخصيص وارد دائما . والأحناف لايذهبون هذا المذهب فدلالة العام على العموم عندهم دلالة قطعية ، وذلك استنادا إلى أن كل ماورد فى القرآن قطعي وأن كل ماورد فى السنة ظنى ، عدا السنن المتواترة المشهورة . هذه التفرقة بين دلالة القرآن ودلالة السنة تُفَـرِّق بين مستويات التحليل ومستويات التحريم فى كل من النصين ، فالثابت بالقرآن من الأوامر فرض ، والثابت بالسنة الظنية من الأوامر واجب، وكذلك النهى، فالمنهى عنه فى القرآن حرام إذا لم يكن ثمة ظن فى الدلالة ، والثابت بالسنة الظنية مكروه كراهة تحريمية مهما تكن الدلالة ، وذلك لتأخر مرتبة السنة الظنية عن القرآن الكريم من حيث الثبوت من جهة، والإستدلال بها على الأحكام من جهة أخرى " (١٧) . وهنا نلاحظ أن الأحناف قد ربطوا بين ثبوت النص من حيث طرق التحمل والأداء وبين قطعية الدلالة،

(١٦) أبو زهرة : أبو حنيفة ، ص : ٢٦٨ - ٢٧٠ .

(١٧) المرجع السابق ، ص : ٢٧٢ .

فأصبحت النصوص المتواترة المشهورة - والقرآن أعلاها فى درجة الثبوت - قطعية الدلالة على خلاف النصوص الظنية الثبوت الى تكون دلالتها ظنية أيضا .

ان دلالة العام على العموم دلالة قطعية التباس فيها ولا احتمال عند الأحناف ، إنها مثل دلالة اللفظ على مدلوله دلالة حقيقية لاتحتاج لقرينة أو لدلالة متصلة أو منفصلة ، أى لاتحتاج للتأويل . وذلك على عكس الدلالة المجازية ، التى هى احتمالية بطبيعتها ، ولا تدل من ثم الا بالقرينة التى تنقل اللفظ عن إرادة معناه الحقيقى من جانب المتكلم . ولم تكن هذه النظرة لدلالة العام على عمومه ، وعدم دلالته على الخاص ، قياسا على الدلالة الحقيقية، معزولة عن سياق البحث الدلالى من جانب المتكلمين ، حيث أدخل بعضهم " العام الدال على الخاص " داخل دائرة المجاز [١٨] ومعنى ذلك أن العام الدال على العموم هو العموم الإستعمال الحقيقى للألفاظ ، أى استعمالها فى دلالتها الحقيقية ، وهو أمر حرص الأحناف على تأكيده لتثبيت دلالة النص القرآنى، وللمحافظة على التمايز بين القرآن والسنة . وليس معنى القول بقطعية دلالة العام عند الأحناف أنها لاتحتمل التخصيص أبدا، بل التخصيص جائز ممكن إذا كان ثمة دليل عليه، فإذا لم يوجد الدليل ظلت الدلالة عامة لاخصوص فيها . ولابد فى المخصص من شروط : أهمها أن يكون مقترنا بالخطاب، أى متزامنا معه، الشرط الثانى أن يكون مستقلا عنه ، بمعنى ألا يكون دليل التخصيص جزءا

(١٨) السابق ، ص : ١٧٨ . وانظر أيضا : ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم) : تأويل مشكل القرآن ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، دار التراث ، القاهرة ، ١٩٧٣م .

من بنية الخطاب ذاته كالاستثناء والصفه والشرط لأن هذه كلها أدوات فى البنية الدلالية للخطاب ذاته . أما شرط الاقتران فلأن التراخى لايكون تخصيصا، بل هو من قبيل النسخ ، إذ التخصيص بيان للخطاب ، ولا يصح أن يتأخر البيان عن الحكم وإلا كان ذلك من قبيل تكليف مالايطاق . يقول صاحب كشف الأسرار فى بيان قيود تعريف دليل التخصيص أو المخصص:

> احترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ، ونحوهما، إذا لابد عندنا للتخصيص من معنى المعارضة ، وليس فى الصفة ذلك ، ولا فى الاستثناء لأنه لبيان أنه لم يدخل تحت الصدر ، وبقولنا مقترن ، عن الناسخ، فإنه إذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لاتخصيصا (١٩) .

وليس تخصيص العام عند الأحناف من قبيل بيان المجمل ، إذ المجمل محتمل الدلالة يحتاج إلى البيان ، وليس كذلك العام فإنه فى دلالته قطعى وإن كان احتمال تخصيصه واردا. وبعبارة أخرى يكمن القول أن التخصيص بيان من وجه واحد ، وذلك من حيث أنه يكشف عن دلالة العام ، والفارق بينه وبين بيان المجمل أن هذا الأخير بيان من كل وجه . انه الفارق بين البيان الضرورى اللازم من كل وجه وبين البيان غير الضرورى وغير اللازم ، فغياب المخصص لايؤثر فى دلالة العام ، وليس كذلك غياب بيان المجمل حيث يبقى المجمل على احتماليته . يقول شمس الأئمة مانصه :

---

(١٩) نقلا عن أبى زهرة : أبو حنيفة ، ص : ٢٦٠ .

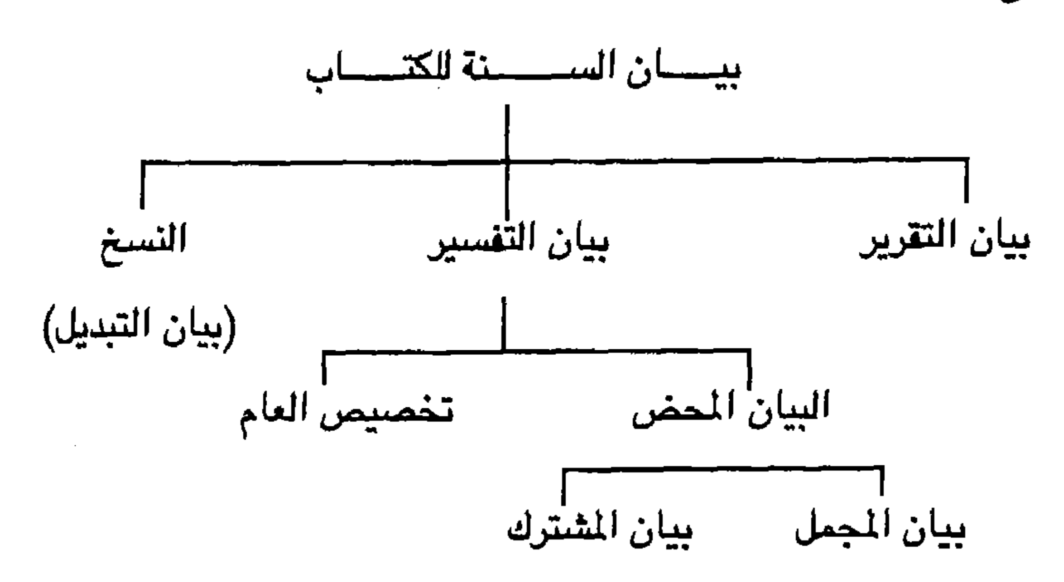
« بيان المجمل بيان محض لوجود شرطه ، وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل بنفسه ، واحتمال كون البيان الملتحق به تفسيرا أو اعلاما لما هو المراد منه ، فيكون بيانا من كل وجه ، بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص ، وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله ، فيكون بمنزلة الإستثناء والشرط ، فيصح موصولا على أنه بيان ، ويكون معارضا ناسخا للحكم الأول إذا كان مفصولا (٢٠) .

هكذا ينتهى الأحناف الى حصر أوجه البيان فى نمطين : بيان المجمل ، وهو بيان ضرورى لازم لإزالة احتماليته ، وبدون هذا البيان يكون المجمل غير موجب للعمل بنفسه . والنمط الثانى هو بيان التخصيص ، وهو بيان غير لازم ، إذ العام موجب للعمل بنفسه ، ويشترط فى التخصيص أن يكون متزامنا مع الخطاب من جهة ، وأن يكون منفصلا عنه من جهة أخرى . وفى حالة عدم التزامن - الاقتران - لايكون البيان تخصيصاً بل يكون نسخا . وينتهى الأحناف من ذلك كله إلى اعتبار " النسخ " نوعا من البيان يختلف عن النوعين السابقين بأنه بيان معارض يبدل الحكم ، لذلك يشترط فيه أن يكون متراخيا عن الخطاب بالزمان . وإذا كان الفارق بين النسخ

---

(٢٠) نقلا عن المرجع السابق ، ص : ٢٧٠ .

والتخصيص فارقا بين التراخى والإقتران فالسنة - وهى النص المفسر والشارح للكتاب - يمكن أن تنسخ الكتاب .هكذا تتحدد علاقة السنة بالكتاب عند الأحناف فى البيان الذى ينقسم إلى ثلاثة أقسام يبينها الشكل التالى (٢١) :



ويكون الخلاف بين الشافعى - ناصر السنة -وبين الأحناف - أهل الرأى - هو فى حقيقته خلاف حول انفراد السنة بالتشريع . وإذا كان الشافعى قد تناقض مع نفسه حين أسس السنة وحيا ، وفصل بينها وبين القرآن على مستوى الناسخ والمنسوخ ، فإن تناقضه **فى الحقيقة تناقض ظاهرى** . إن تأسيس السنة وحيا لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجى الذى أسهبنا فى شرحه وتحليله ، موقف العصبية العربية القرشية التى كانت حريصة على نزع صفات البشرية عن محمد والباسه

(٢١) المرجع السابق ، ص : ٢٦٨ - ٢٧٠ .

صفات قدسية الهية تجعل منه مشرعا . أما الأحناف فقد انطلق أمامهم من موقف مغاير ، الأمر الذى مكنهم من وضع السنة موضعها الصحيح بوصفها نصا شارحا مبينا للنص الأصلى ، لذلك وضعوا النسخ فى إطار " البيان " لا فى إطار " التشريع " .

والحقيقة أن تناقض الشافعى المشار إليه نابع من سيطرة الأيديولوجيا ، تلك التى كانت تدفعه فى اتجاه تأكيد استقلالية النص الثانوى - نص السنة - فى التشريع ، الأمر الذى جعله يفصل بين النصين على مستوى اشكالية " الناسخ والمنسوخ " . وفى هذا الفصل يتناسى ما سبق أن قرره وأكده من استناد السنة نصا فى مشروعيتها على الكتاب ، بالإضافة إلى علاقتها الشارحة المفسرة أساسا ، الأمر الذى لايمنع - من منظور رؤيته العامة - من تناسخهما. فإذا أضفنا إلى ذلك اتساع مفهوم السنة عند الشافعى - حتى أضاف اليها العادات والتقاليد كما سبقت الإشارة - أدركنا أن أبا حنيفة ربما كان أكثر استحقاقا للقب - ناصر السنة - الذى لقب به الشافعى ، لأنه وضع السنة نصا ثانويا شارحا ومفسرا ومبينا للنص الأصلى " القرآن " .

٣- حدود السنة بين أهل الرأى وأهل الحديث :

تنتشر فى أدبيات البحث فى تاريخ الفكر الإسلامى العربى - وفى مجال الفقه والتشريع خاصة - مقولة أن الشافعى قد حسم الخلاف الذى كان قائما بين أهل الرأى وأهل الحديث عن طريق اتخاذ موقف وسطى توفيقى

يعتمد الأحاديث كما يعتمد " القياس " . وقد تبين لنا مما سبق أن الشافعى كان فى الواقع يخوض مع أهل الحديث معركتهم ضد أهل الرأى ، وهى معركة لم تكن محصورة فى الخلاف حول السنة ، أو حول مصداقية بعض المرويات . لم يكن الأمر يتعلق فقط بتضخم "وضع " الأحاديث تحت ضغط الحاجة إلى تغطية المسائل المستجدة واقعيا ، والتى كانت تغذى الفروض النظرية عند أهل الرأى وتبررها . ولم يكن يتعلق كذلك بتضخم الرأى هو الأخر بالذهاب بعيداً مع الفروض النظرية تلك ، والعدول أحيانا كثيرة عن استيحاء النصوص وسيرة السلف إلى " الإستحسان " (٢٢) . ولم يكن الشافعى هو الوسط الذى التقى فيه أهل الرأى وأهل الحديث معا ، بعد أن جمعت الأحاديث وصححت ، وبعد أن تبادل الفريقان التأثير والتأثر عبر علاقات الجدل والسجال (٢٣) . كان تزايد وضع الأحاديث وتضخم الرأى - ذهابا وراء الفروض النظرية - مجرد ظواهر لصراع أعمق يدور على مستويات الواقع المتعددة ، هو الصراع بين قوى التغيير والتقدم وبين قوى التثبيت والهيمنة . وتاريخ هذا الصراع يرتد فى الزمان إلى ماقبل عصر الشافعى الذى يعد بمعنى من المعانى " عصر التدوين " ، ولعله يعود إلى بداية الخلاف حول مسألة الخلافه فى اجتماع " السقيفة " بين المهاجرين والأنصار ، حيث تم فى هذا الاجتماع تدشين السيطرة القرشية على الإسلام والمسلمين ، ولعل الخلاف حول شروط اختيار الخليفة فى لجنة

---

(٢٢) انظر : محمد عابد الجابرى : تكوين العقل العربى ، ص : ١٠٢ .

(٢٣) انظر : أبو زهرة : أبو حنيفة ، ص : ١٠٢ - ١٠٣ . وانظر له أيضاً : الشافعى ، ص : ٦٨ .

الستة الى عينها عمر بن الخطاب ، الإنتهاء إلى اختيار الشخص الذى تعهد متابعة سيرة الخليفتين السابقين عليه دون أى تغيير ، أن يكون أحد مظاهر التعبير عن الصراع المذكور ، ثم كانت أحداث الفتنة التى أدت إلى مقتل الخليفة الثالث ، وما استتبع ذلك من صراع بين فرسى رهان قريش : بنى هاشم وبنى أمية ، حتى تم رفع المصاحف عى أسنة السيوف طلبا لتحكيم النص الدينى فى صراع اجتماعى سياسى .

على المستوى الفكرى كان الصراع يصوغ نفسه أيديولوجيا فى الخلاف بين أهل الرأى وأهل الحديث حول مجال فعالية النصوص الدينية . وبينما كان أهل الحديث يدافعون عن حاكمية النصوص وعن شموليتها لكل مجالات النشاط البشرى ، كان أهل الرأى يدافعون عن " العقل " متمثلا فى إدراك "المصالح المرسلة " وفى " الإستحسان " و " الإستصلاح " . وفى عصر الإمام الشافعى ، وهو عصر التدوين ، يبدو أن الصراع بدأ يأخذ شكل محاولة السيطرة على الذاكرة الجمعية ، وذلك من خلال صياغة قوانين الشفرة التى تصاغ على أساسها الذاكرة : هل تعتمد هذه الشفرة على مرجعية النصوص ، فتتحول الذاكرة إلى مايشبه القوة الحافظة ، والتى تعتمد على قانون الاستدعاء أم تعتمد على مرجعية « العقل » فتتحول الذاكرة الى مايشبه القوه المفكرة ، التى تعتمد على فعالية قوة الإستنباط والاستدلال ؟! فى ظل هذا الصراع الفكرى يكون الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأى أحد مظاهر الصراع العام بين " النقل " و " العقل ، أو بين الفلسفة والدين ، أو بين " التقليد " و " الإبداع " .

ولقد وصل الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأى إلى حدود التشنيع والاتهامات المبالغ فيها من جانب الفريق الأول ضد الفريق الثانى ، فيروى – مثلا – أن الشعبى (ت : ١٠٩هـ) كان يوصى تلاميذه فيقول : " احفظ عنى ثلاثا :إذا سئلت فى مسألة فأجبت فيها فلا تتبع مسألتك ، أرأيت. ان الله تعالى قال فى كتابه الكريم : أرأيت من اتخذ الهه هواه . والثانية : إذا سئلت عن مسألة فلا تقس شيئا بشيئ ، فربما حرمت حلالا أو حللت حراما . والثالثة : إذا سئلت عما لاتعلم فقل لاأعلم " . وكان يهاجم أهل الرأى – الذين أطلق عليهم اسم " الأرأيتيون " من باب السخرية – قائلا : " والله لقد بغَّض هؤلاء القومُ إلىَّ المسجدَ ، فهو أبغض إلى من كناسة دارى ، قيل : من هم ياأبا عمر ، قال : الأرايتيون " (٢٤) . هذا رغم أن الخلاف كان حول توسع أهل الرأى فى استخدام آلية " القياس " الفقهى لمواجهة الوقائع المستجدة ، والتى لم تتناولها النصوص . والحوار الذى يحكى أنه دار بين الإمام أبى حنيفة وبين الإمام محمد الباقر بن زين العابدين ـ (ت : ١١٤ هـ) فى أول لقاء لهما شديد الدلالة فى الكشف عن حدود الخلاف . يروى أن الإمام الشيعى بادر أبا حنيفة قائلا : أنت الذى حولت دين جدى وأحاديثه بالقياس ، فقال أبو حنيفة : معاذ الله . ثم تمضى الرواية لتبين كيف استطاع أبو حنيفة أن يقنع محمدا الباقر ببراءته من ذلك الاتهام بتغيير دين الله : " ثم جثا أبو حنيفة بين يديه ، ثم قال : إنى سائلك عن ثلاث كلمات فأجبنى : الرجل أضعف أم المرأة ، فقال محمد : المرأة ، فقال أبو

---

(٢٤) المرجع السابق ، ص : ٣٣٣ – ٣٣٤ .

حنيفة : كم سهم المرأة ، فقال للرجل سهمان وللمرأة سهم . فقال أبو حنيفة: هذا قول جدك ، ولو حولت دين جدك لكان ينبغى فى القياس أن يكون للرجل سهم وللمرأة سهمان (= فى الميراث كما هو واضح) لأن المرأة أضعف من الرجل . ثم قال : الصلاة أفضل أم الصوم ، فقال : الصلاة أفضل ، قال : هذا قول جدك ، ولو حولت قول جدك لكان القياس أن المرأة إذا طهرت من الحيض أمرتها أن تقضى الصلاة ولاتقضى الصوم ، ثم قال : البول أنجس أم النطفة (= منى الرجل) ، قال : البول أنجس ، قال: فلو كنت حولت دين جدك بالقياس لكنت أمرت أن يُغْتَسل من البول ويتوضأ من النطفة ، ولكن معاذ الله أن أحول دين جدك بالقياس " (٢٥)

يتبين من دفاع أبى حنيفة أن الخلاف كان حول حدود القياس ومجالات استخدامه ، ومن المتفق عليه بين كل المدارس والاتجاهات الفقهية أن القياس يستخدم حين لايتوفر النص الذى يمكن تطبيقه بشكل مباشر على واقعة بعينها . ومعنى ذلك أن الخلاف يكاد يكون منحصرا فى تحديد مايندرج من المرويات تحت مفهوم " النصوص " الدينية . ومن الواضح أن أهل الحديث كانوا يفضلون الاستناد إلى النصوص ، ولو كانت ظنية ، على القياس ، فى حين أن أهل الرأى كانوا يفضلون القياس على النصوص الظنية . وقد قسم الفقهاء مرويات السنة إلى نصوص قطعية هى المتواترات والمشهورات ، وهى التى تناقلها الجمع الكثير الذين يؤمن تواطؤهم على الكذب ، وهذه هى المتواترات . وأقل من ذلك المشهورات الى لم تبلغ درجة التواتر ، ولكنها

---

(٢٥) السابق ، ص : ٧١ .

بلغت بقبول الأمة لها درجة عالية من القبول . والقسم الثانى من المرويات هى النصوص الظنية ، وهى أحاديث الآحاد ، وهو كل خبر يرويه الواحد أو الإثنان أو الأكثر من ذلك ، ولا يتوافر فيه سبب الشهرة . وقد كان موقف أهل الرأى بصفة عامة عدم الاعتداد بأحاديث الآحاد وتقديم القياس عليها، حتى مع افتراض أن دلالة القياس دلالة ظنية احتمالية ، وذلك لأن القياس يعتمد عندهم على القرائن والأحكام الكلية ، التى أطلق عليها فيما بعد اسم " المقاصد الكلية . للشريعة . ولقد مر بنا موقف الإمام أبى حنيفة من قضية العبودية ، وكيف أنه يعتبر أن الحرية فى الإنسان هى الأصل ، واعتبر ذلك من المبادى الكلية التى يقاس عليها . وانطلاقا من هذا المبدأ القطعى الدلالة - لأنها دلالة مستنبطة من كثير من الأحكام الشرعية الجزئية - يرد الإمام أبو حنيفة بعض أحاديث الآحاد التى تخالف دلالته . من هذه الأحاديث مايروى من أن النبى (صلى الله عليه وسلم) أقرع بين ستة من المماليك الذين كان قد أعتقهم سيدهم قبل موته ، ولم يكن له مال سواهم، فأعتق اثنين منهم ورد الأربعة الباقين إلى العبودية . رد الإمام أبو حنيفة ذلك الخبر لأنه مخالف للأصول : " لأن الأصول قطعية وخبر الواحد ظنى ، والعتق حلّ فى هؤلاء العبيد ، والإجماع منعقد على أن العتق بعد مانزل فى المحل لايمكن رده"(٢٦).

وإذا كان الإمام الشافعى يتمسك بالنصوص حتى لو كانت ظنية الدلالة - مثل أحاديث الآحاد التى يفرد لها فصلا طويلا فى رسالته لإثبات حجيتها(٢٧) فما ذلك إلا لأنه يحطب فى حبل أهل الحديث ، وذلك خلافا لما

---

(٢٦) الشاطبى (أبو إسحاق) : الموافقات فى أصول الشريعة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ط ٢ ، ١٣٩٥ ، ١٩٧٥ م ، الجزء الثالث ، ص : ٢٣ - ٢٤ .

(٢٧) الرسالة ، ص : ٤٠١ - ٤٧٠ .

يشيع عنه فى الكتابات التى تمتدح وسطيته وتوفيقيته . لكن الأخطر من ذلك أنه يعتبر حجية القياس أضعف من حجية حديث الأحاد ، رغم أن القياس يعتمد على كليات الشريعة ومقاصدها العامة . ان النصوص ، ولو كانت ظنية فى دلالتها ، عند مقارنتها بالقياس ، تكون بمثابة " حضور الماء " الذى يجعل " التيمم " - الذى يماثل القياس - غير جائز . هكذا تترتب الأدلة على النحو التالى :

> يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها ، الذى لااختلاف فيها ، فنقول لهذا : حكمنا بالحق فى الظاهر والباطن. ونحكم بالسنة قد رويت عن طريق الانفراد ، ولايجتمع الناس عليها ، فنقول : حكمنا بالحق فى الظاهر ، لأنه يمكن الغلط فيمن روى الحديث .
>
> ونحكم بالاجماع ثم القياس ، وهو أضعف من هذا ، ولكنها منزلة ضرورة ، لأنه لايحل القياس والخبر موجود ، كما يكون التيمم طهارة فى السفر عند الأعواز من الماء ، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء ، إنما يكون طهارة فى الإعواز (٢٨) .

ومعنى ذلك أن القياس بمثابة المحظورات التى تجيزها الضرورات فقط ، وهى الضرورات التى لاتوجد مع تواجد النصوص ، ولو كانت ظنية " يمكن الغلط فيمن رواها" . هذا الحرص من جانب الشافعى على إثبات حجية

---

(٢٨) السابق ، ص : ٥٩٩ - ٦٠٠ .

نصوص السنة لايجب النظر إليه معزولا عن سياق فكر الشافعى بوجه عام، السياق الذى يسعى جاهدا لتوسيع مجال فعالية النصوص الدينية ، وما ترتب على هذا السعى من توسيع مايندرج تحت مفهوم " السنة "، وحتى أدخل فيها سنن العادات كما سبقت الإشارة .

وليس معنى ماسبق أن الشافعى يوحد بين مستويات الدلالة فى السنن والأحاديث ، إذ يظل حديث الآحاد - أو خبر الخاصة كما يطلق عليه - فى مرتبة أدنى من المتواترات والمشهورات ، وان كان يتمتع بمرتبة أعلى فى علاقته بالقياس . وهكذا لايستتاب من يرد أحاديث الآحاد ، فى حين أنه لابد من استتابة من يتشكك فى المرويات المجمع على صدقها . ولعل هذا الموقف الذى يتسم بالتساهل إزاء الحكم على أهل الرأى - الذين يردون أحاديث الآحاد إذا تعارضت مع القياس - هو الذى أوهم الباحثين بوسطية موقف الشافعى بين الفريقين المتنازعين . يقول :

« أما ماكان نص كُتاب أو سنة مجتمع عليها فالعذر فيها مقطوع ، ولا يسع الشك فى واحد منهما ، ومن امتنع من قبوله استتيب. فأما ماكان من سنة من خبر الخاصة الذى قد يختلف الخبر فيه ، فيكون الخبر محتملا للتأويل ، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد فالحجة فيه عندى أن يلزم العالمين ، حتى لايكون لهم رد ماكان منصوصا عليه ، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول ، لأن ذلك احاطة كما يكون نص الكتاب وخبر العامة (=المتواترات) عن رسول الله .

ولو شك فى هذا شاك لم نقل له : تب ، وقلنا : ليس لك
- أن كنت عالما - أن تشك ، كما ليس لك إلا أن
تقضى بشهادة الشهود العدول ، وان أمكن فيهم
الغلط، ولكن تقضى بذلك على الظاهر من صدقهم ،
والله ولى ماغاب عنك منهم (٢٩) .

وهذا التفرقة التى يضعها الشافعى بين ما يطلق عليه " الحكم بإحاطة " وما يطلق عليه الحكم بغير إحاطة " ، تنقلنا إلى مناقشة مستويات دلالة السنة عنده .

٤- مستويات الدلالة :

«المشكلات التى تثيرها السنة على مستوى الدلالة مشكلات أكثر تعقيدا من تلك التى يثيرها القرآن ، فالقرآن نص متواتر نقله الكافة الذين يؤمن تواطؤهم على الكذب ، وليس كذلك أكثر السنن . والقرآن - من ناحية آخرى - ثم تدوينه - كتابة - منذ مرحلة باكرة فى تاريخ الدعوة ولم تدون السنن تدوينا منظما إلا متأخرة مع نهايةالقرن الأول الهجرى تقريبا وبداية القرن الثانى . وقد أدى هذا إلى ضرورة الحاجة إلى " التوثيق " ، إن على مستوى السند - كيفية الإنتقال - أو على مستوى المتن ، أو تحقيق النص . وقد أدى اهتمام المسلمين الأوائل بضبط طرائق تحمل القرآن - من جهة ثالثة - إلى نقل الملابسات الخارجية التى أحاطت بتكون القرآن وتشكله

---

(٢٩) السابق ص : ٤٦٠ - ٤٦١ .

نصا - مثل أسباب النزول والمكى والمدنى والناسخ والمنسوخ وغيرها مما عرف متأخرا باسم "علوم القرآن" - الأمر الذى جعل استثمار الدلالة فيه ممكنا إلى حد كبير . لكن الملابسات الخارجية لتكون السنن لم تحظ بمثل ماحظيت به تلك التى أحاطت بالقرآن ، مما جعل استثمار الدلالة فى السنن أمرا أصعب من مثيله فى القرآن .

لذلك لاتنقسم الدلالات التى تنتجها السنن نفس القسمة التى وجدناها لأنماط الدلالة فى القرآن، بل تنقسم - استنادا إلى كيفية الانتقال - إلى ثلاثة أقسام : المتواتر ، والمشهور ، والآحاد ، والدلالة فى هذه الأقسام الثلاثة تكون - فى نظر الشافعى - دلالة قطعية تعلو على دلالة " القياس " ، التى هى - فى نظر الشافعى - دلالة ظنية احتمالية دائما . ومن البديهى أن الدلالة القطعية لأنماط التحمل الثلاث المشار إليها لاتكون كذلك - أى قطعية - إلا بشرط جوهرى هو شرط اتصال سلسلة الإسناد من المصدر - الراوى الأول - إلى المنبع ، النبى (صلى الله عليه وسلم) . وإذا كان الأحناف يتفقون مع الشافعية فى قطعية دلالة المتواترات والمشهورات فإنهم يختلفون عنهم - كما سلفت الإشارة - فى دلالة الآحاد ، ويرون أنها ظنية احتمالية . وهذا الخلاف جعل الشافعى يضع شروطا لقبول أحاديث الآحاد، بعد أن دافع عن حجيته دفاعاً طويلا ، لكى يوسع من إطار السنة ، أى من إطار النصوص ، على قدر مايستطيع ، تضييقا لإطار الاجتهاد . وتتحدد هذه الشروط فى عدالة الراوى المتمثلة فى الثقة فى دينة وخلقه من ناحية ، وفى حفظه ودقته فى الأداء والفهم من جهة أخرى (٣٠) وإذا كانت تلك

---

(٣٠) انظر : المرجع السابق ، ص : ٣٦٩ - ٣٧٢ .

الشروط شروطا يجب أن تتحقق فى الرواة جميعا - أى فى رواة الآحاد وغيرها - فإن الشافعى يضيف شروطاً أخرى من أهمها ألا يكون للحديث - من جهة المتن - حديث مخالف معنى أو . تأويلا .

« فلا يجوز عندى على عالم أن يثبت خبر واحد كثيرا ويحل به ويحرم ، ويرد مثله - : إلا من جهة أن يكون عنده حديث يخالفه ، وأن يكون ماسمع ومن سمع منه أوثق عنده ممن حدثه خلافه ، أو يكون من حدثه ليس بحافظ، أو يكون متهما عنده ، أو يتهم من فوقه ممن حدثه ، أو يكون الحديث محتملا معنيين ، فيتأول فيذهب إلى أحدهما دون الآخر .

فأما أن يتوهم متوهم أن فقيها عاقلا يثبت سنة بخبر واحد مرة ومراراً ، ثم يدعها بخبر مثله وأوثق ، بلا واحد من هذه الوجوه التى تشبه بالتأويل ، كما شبه على المتأولين فى القرآن ... فلا يجوز إن شاء الله [٣١].

لكن هذا الدفاع عن حجية أحاديث الآحاد لايرفع دلالتها إلى مستوى دلالة المتواترات والمشهورات ، بل يضعها فى منطقة وسطى بين السنة وبين القياس ، ويجعلها - كما سبقت الإشارة - كالتوضوء بالماء ، إذا قيس بالتيمم . وكما لايصح التيمم مع حضور الماء ، كذلك لايصح الاعتماد على

---

(٣١) السابق ، ص : ٤٥٨ - ٤٥٩ .

القياس فى حضور حديث الآحاد . وأما عن علاقته بغيره من السنن فالحكم به - حديث الآحاد - هو بمثابة الحكم على أمر من الامور بالشواهد الظاهرة مع جهلنا بالباطن ، فى حين أن الحكم بالقرآن وبالسنن العامة المتواترة والمشهورة هو بمثابة الحكم الصحيح المعتمد على شواهد كل من الظاهر والباطن :

«العلم من وجوه : منها إحاطة فى الظاهر والباطن . ومنه حق فى الظاهر ، فالاحاطة منه ماكان نص حكم لله أو سنة لرسول الله نقلها العامة - عن العامة . فهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أحل أنه حلال، وفيما حرم أنه حرام .وهذا الذى لايسع أحدا عندنا جهله ولا الشك فيه . وعلم الخاصة سنة من خبر الخاصة يعرفها العلماء ، ولم يكلفها غيرهم ، وهى موجودة فيهم أو بعضهم ، بصدق المخبر عن رسول الله بها . وهذا اللازم لأهل العلم أن يصيروا إليه ، وهو الحق فى الظاهر، كما نقتل بشاهدين . وذلك حق فى الظاهر ، وقد يمكن فى الشاهدين الغلط .

وعلم اجماع ، وعلم اجتهاد بقياس ، على طلب إصابة الحق . فذلك حق فى الظاهر عند قايسه ، لاعند العامة من العلماء ، ولا يعلم الغيب فيه إلا الله [٣٢] .

---

(٣٢) السابق ، ص : ٤٧٨ - ٤٧٩ .

وهكذا يتحدد الفارق بين العام (= المتواترات والمشهورات) والخاص (=الآحاد) فى السنن بوصفه فارقا دلاليا على مستوى درجة الحجية ، فبينما يقع العام فى دائرة الحكم على الظاهر والباطن - مثل القرآن - يقع الخاص فى دائرة الحكم بالظاهر دون الباطن . والفارق بين خاص السنة والقياس يكمن فى موضوعية الأول وفى ذاتية الثانى ، ذلك أن الأول لازم لأهل العلم " أن يصيروا اليه " فهو حق متفق عليه ، فى حين أن القياس حق فى حق القائس / المجتهد فقط ، فهو حق ذاتى محض . وهذه التفرقة التى يصطنعها الشافعى فى نمط واحد من الأحكام - الذى هو فى الظاهر دون الباطن - تكشف عن البعد الأيديولوجى لمفهوم الإجتهاد عنه ، وذلك بحصره فى دائرة الذاتى الذى لاينهض من حيث قوة الإلزام أمام الموضوعى . ووصف دلالة أحاديث الآحاد بأنها من الموضوعى كاشف بنفس الدرجة عن الهاجس الأساسى فى مشروع الشافعى : هاجس توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد العقلى . ان حصر القياس / الإجتهاد فى دائره الذاتى ليس الا إنكار غير مباشر لموضوعية العقل ، واتهام له بالعجز عن إنتاج معرفة مشتركة . لذلك لانستطيع أن نتفق مع أبى زهرة فيما ذهب إليه من أن الشافعى وضع القرآن والسنن المتواترة والمشهورة فى جانب ووضع خبر الآحاد مع الإجماع والقياس فى جانب آخر ، فالتردد الذى كشفنا عنه فى تصنيف الشافعى لأحاديث الآحاد ينفى ذلك [٣٣] .

والحقيقة أن الخلاف لم يكن حول حجية أحاديث الآحاد وحدها ، بل هناك من قلَّل من درجة حجية المتواترات كذلك ، وذلك على أساس أن التواتر ليس إلا الاجتماع على رواية بعينها ، ولما كان التواتر جمع آحاد ، وكانت شبهة الكذب يمكن أن تلحق الأفراد ، فإن نفى الكذب عن مجموعة الأفراد

---

(٣٣) انظر : أبو زهرة : الشافعى ، ص : ٢٣٨ - ٢٣٩ .

مستحيل . وعلى ذلك ينكر أصحاب هذا الرأى أن يكون العلم الناشئ عن التواتر مساويا للعلم الناشئ عن العيان ، كما يذهب الكثرة ، ويكتفون بالقول : "إن المتواتر من الأخبار يوجب علم طمأنينة ويقين . ومعنى الطمأنينة عندهم مايحتمل أن يتخالجه شك أو يعترية وهم " (٣٤) . وإذا كان لنا أن نشارك أبى زهرة تعليقه الدال على الرأى السابق حيث يقول :

« ولقد يؤيد ذلك التفكير المنطقى الواقع العملى ، فقد وجدنا أمما تتفق على وجود أخبار غير صادقة ، وتتواتر بين جموعها ، ويتلقاها الخلف عن السلف ، مع بطلانها وقيام الدليل على كذبها " (٣٥) .

فإننا يمكن أن نضيف إليه أن " التواتر " ظاهرة تستحق دراسة أعمق من زوايا متعددة ، تختلف عن تلك التي نوقشت من خلالها في التراث . من هذه الزوايا مثلا زاوية الاصطناع ، فإذا كانت قوة السلطة السياسية وقدرتها على القهر قد استطاعت أن تفرض لنفسها الاجماع بالبيعة ، فليس ثمة مايمنع من فرض التواتر على مستوى الأخبار والمرويات بمحاربة الأخبار والمرويات المضادة لتوجهاتها ، والمعارضة لسياستها ، واختلاق مرويات أخرى وإذاعتها ونشرها ، حدث ذلك فى العصور الإسلامية المختلفة، تماما كما يحدث اليوم فى عالمنا ، مع اختلاف وسائل الإعلام وتعقدها فى عصرنا، واختلاق وسائل التوجيه وطرائقه فى صنع " الرأى العام " ، الذى يقترب إلى حد كبير من مفهوم " التواتر " .

---

(٣٤) أبو زهرة : أبو حنيفة ، ص : ٢٧٥ - ٢٧٦ .

(٣٥) السابق ، ص : ٢٧٦ .

إذا تجاوزنا تقسيم السنن على أساس طرق التحمل والأداء ، فإننا أمام تقسيم آخر يعتمد على مدى الاتصال – أو الانقطاع – في سلسلة الرواة الذين حملوا الحديث . وللاتصال شروط أسهب الشافعي في ذكرها ، وذكرنا طرفا منها – خاصا بتوثيق الراوي – عند حديثنا عن شروطه لقبول الآحاد من الأحاديث . ويشترط الشافعي لصحة الحديث لامجرد الإتصال ، بل عدل الرواة جميعا واحداً واحداً ، ويرى أن الثقة بعدالة الراوي– لا تعني بالضرورة الثقة فيمن يروي عنهم ، أو فيمن يروون عنه، لأن عدالة الراوي إنما تكون عدالة له في نفسه ، ولا تتجاوزها إلى غيره ، كالشهادة في القضايا ، حيث تقبل شهادة الشاهد على ماشاهده هو نفسه ، ولاتقبل على ماشاهده غيره (٣٦) .

ويكاد الشافعي أن يجعل المتصل – بالشروط السابقة التي توحد بينه وبين مدلول الصحيح في علم الحديث بعد استقرار مصطلحاته (٣٧) – أعلى درجات الحديث ، سواء من حيث صحة السند أو من حيث حجية المتن والدلالة ، فعن صحة السند وعدالة الرواة يقول :

ولا يستدل على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المخبر وكذبه ، إلا في الخاص القليل ، وذلك أن يستدل على الصدق والكذب فيه بأن يحدث المحدث مالايجوز أن يكون مثله ، أو مايخالفه ماهو أثبت وأكثر دلالات بالصدق منه (٣٨) .

(٣٦) انظر : الرسالة ، ص : ٣٧٦ – ٣٨٣ .

(٣٧) انظر : ابن الصلاح (تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن الصلاح) : المقدمة ، تحقيق : عائشة عبد الرحمن ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٧٤ م ، ص : ٨٢ – ٨٣.

(٣٨) الرسالة ، ص : ٣٩٩ .

ومعنى ذلك أن صدق المتن يرتبط أولا بصدق السند ، عدالة الرواة واتصال السند ، لكن الشافعي يضيف هنا احتمالين بهما يكون المتن هو المعيار ، بعد صحة السند بالطبع . الاحتمال الأول : عدم معقولية الدلالة ، وإن لم يحدد الشافعي مرجعية المعقولية أو عدمها ، ولكنا يمكن أن نستشف من سياق المشروع كله أن كليات " القرآن " تمثل تلك المرجعية ، وهذا مايقرره عند مناقشة اختلاف المرويات . والاحتمال الثاني : أن يخالف المتن متنا آخر أثبت منه ، والمقصود بالأثبت فيما يبدو " الأوضح دلالة " ، وهو ماعبر عنه الشافعي في النص السابق **بالأكثر دلالات** ، وهو مصطلح سبق أن مررنا به عند الحديث عن دلالات القرآن . ومعنى ذلك أن صحة الحديث تقوم على ثلاثة معايير : أولها وأهمها أن يكون متصل السند ، مع تحقق عدالة رواته جميعا . الثاني : أن يكون متن الحديث غير مخالف للمعقول ، والثالث أن يكون المتن غير مخالف لمتن حديث آخر مشابه له ، وأوضح منه دلالة .

وإذا تحققت هذه الشروط الثلاثة في الحديث ، أو السنة - والشافعي يوحد بين المصطلحين - استحال في نظر الشافعي أن يكون هناك اجماع على خلافها . قد يوجد الاختلاف حولها ، بمعنى أن البعض قد يعتد بها، بينما قد يعتد البعض الآخر بخلافها . أما أن يجتمع العلماء على خلاف ما تحقق فيه الشروط السابقة فهذا هو المستحيل في نظر الشافعي :

« قال (= السائل المفترض) : فهل تجد لرسول الله سنة ثابته من جهة الاتصال خالفها الناس كلهم ؟

قلت : لا، ولكن قد أجد الناس مختلفين فيها : منهم من يقول بها، ومنهم من يقول بخلافها . فأما سنة يكونون مجتمعين على القول بخلافها فلم أجدها قط ، كما وجدت المرسل عن رسول الله [٣٩] .

واللافت هنا أن الشافعى يقوم بعملية تبرير واضحة ، فالواقع يؤكد له أنه ليس ثمة اجماع على قبول السنن الصحيحة - بالشروط السابقة - إلا أنه يفترض - وهنا يكمن التبرير والمغالطة - أن مجرد عدم الاجماع على خلاف السنة / الحديث يؤكد حجيتها . ومعنى ذلك أن الصحيح يتمتع بالمرتبة الثالثة من حيث الحجية ، بعد المتواتر والمشهور ، ومعنى ذلك أيضا أن التقسيم إلى متصل ومرسل - أو منقطع والشافعى يستخدم المصطلحين بمعنى واحد - تقسيم يدور فى فلك روايات الآحاد . لكن هذا الاستنتاج الأخير يعتمد على خلط المفاهيم واضطراب المصطلح عند الشافعى ، وربما كان ذلك راجعا إلى طبيعة المشروع واتساع جوانبه . لكننا لانستطيع فى النهاية أن نتقبل تبرير الواقع الخلافى بالقول الذى يذهب إليه الشافعى ، ان عدم الاجماع على الخلاف درجة من درجات الحجية .

ويلى المتصل فى درجة الحجية " المراسيل " ، وهى المرويات التى يرويها التابعى مسندا إياها مباشرة إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، دون ذكر اسم الصحابى الذى سمع منه أو أخذ عنه الحديث . والشافعى يضع شروطا كثيرة لقبول تلك المراسيل ، لكن أهم تلك الشروط فى تقديرنا موافقة

(٣٩) السابق ، ص : ٤٧٠ .

ذلك المرسل لرواية أخرى متصلة ، ثم تتدرج الشروط بعد ذلك من القوة إلى الضعف على النحو التالى : موافقة مرسل آخر، أى ورد من طريق رواية أخرى ، فإن لم يكن ثمة مرسل آخر يوافقه ، فلا أقل من أن يوافق بعض مايروى عن الصحابة . فإن لم يتحقق ذلك ، فلابأس بأن يكون معنى المرسل متفقا مع فتاوى عامة العلماء ، وهكذا لايألو الشافعى جهدا فى الحرص على إدراج المراسيل فى إطار السنة ، توسيعا لمجال فعالية النصوص :

« فمن شاهد أصحاب رسول الله من التابعين ، فحدث حديثا منقطعا عن النبى اعتبر عليه بأمور :

منها : أن ينظر إلى ماأرسل من الحديث ، فإن شركه فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى رسول الله بمثل معنى ماروى – : كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه وحفظه .

وإن انفرد بإرسال حديث لم يشركه فيه من يسنده قُبِلَ ماينفرد به من ذلك . ويعتبر عليه بأن ينظر : هل يوافقه مرسل غيره ممن قُبِل العلم من غير رجاله الذين قُبِل عنهم ؟ فإن وجد ذلك كانت دلالة يقوى له مرسله ، وهى أضعف من الأولى .

وإن لم يوجد ذلك نظر إلى بعض مايروى عن بعض أصحاب رسول الله قولا له ، فإن وجد يوافق ماروى عن رسول الله كانت فى هذه دلالة على أنه لم يأخذ مرسله إلا عن أصل يصح إن شاء الله .

وكذلك ان وجد عوام من أهل العلم يفتون بمثل معنى ماروى عن النبى ... ثم يعتبر عليه بأن يكون إذا سمى من روى عنه لم يسم مجهولا ، ولا مرغوبا عن الرواية عنه ، فيستدل بذلك على صحته فيما روى عنه . ويكون إذا شرك أحدا من الحفاظ فى حديث لم يخالفه ، فإن خالفه وجد حديثه أنقص - : كانت فى هذه دلائل على صحة مخرج حديثه . ومتى خالف ماوصفت أضر بحديثه ، حتى لايسع أحدا منهم قبول مرسله .

ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالموتصل ، وذلك أن معنى المنقطع مغيب ، يحتمل أن يكون حمل عن من يرغب عن الرواية عنه إذا ماسمى ، وأن بعض المنقطعات ، وإن وافقه مرسل مثله ، فقد يحتمل أن يكون مخرجها واحد من حيث لو سُمِّى لم يُقْبل ، وأن قول بعض أصحاب النبى - إذا قال برأية لو وافقه - يدل على صحة الحديث دلالة قوية اذا نظر فيها ويمكن أن يكون إنما غلط حين سمع قول بعض أصحاب النبى يوافقه ، ويحتمل مثل هذا فيمن وافقه من الفقهاء (٤٠) .

ولا شك أن قبول الشافعى للمراسيل رغم احتمالات الخطأ التى صورها تصويرا قوياً - على حد تعبير أحمد شاكر - كاشف عن طبيعة المشروع

(٤٠) السابق ، ص : ٤٦١ - ٤٦٥ .

الذى يريد أن يصوغ الذاكرة على أساس الحفظ ، ومرجعية النصوص ، حصرا لدور العقل والإجتهاد وحرية الفكر . ولعلنا قد لاحظنا كيف تترتب الحجية بناء على معايير التواتر والإجماع ، فالكتاب أولا ، ثم تترتب حجية السنة ودلالتها على الكتاب الذى انتقل بالتواتر والإجماع . وبعد تدشين السنة نصا لايقل فى قوة الزامه عن نص الكتاب ، تترتب حجية السنة ومستويات دلالتها على أساس الإجماع أيضا ، فتكتسب المتواترات درجة الحجية الأولى ، ثم تليها المشهورات - مستوى أقل من الإجماع - فالمتصل، وهو نمط من الإجماع ، مبنى على عدم الإجماع على خلافه كما سبقت الإشارة . وتأتى المراسيل فى المستوى الأخير ، حيث تترتب درجة حجيتها - أو قبولها - على مدى اقترابها من أحد مستويات الإجماع السابقة .

وإذا كان هذا التصور لمستويات الحجية فى دلالة السنة يكاد يجعل من السنة إجماعا ومن الإجماع سنة ، فإن مناقشة الشافعى لمشكلات الإختلاف فى السنن ، ومقترحاته لكيفية حلها ، قد تساعدنا على الكشف عن حدود هذا التداخل ومداه حين نناقش فى " ثالثا " مفهومه للإجماع .

٥- اختلاف السنن : مصدره ، وكيفية حله :

يناقش الشافعى هذه القضية من جانبين : الجانب الأول اختلاف المرويات فى دلالتها ، والثانى الإختلاف الذى نقل عن جيل الصحابة فى العمل . ومعنى ذلك أن الشافعى يعتبر عمل الصحابة من السنن الواجبة

الإتباع ، ولذلك يحاول جاهدا إزالة الإختلافات التى نقلت عنهم، إما بردها إلى عدم سماع السبب الموجب للأمر أو للنهى ، فيظن السامع أن الأمر عام، أو أن تكون السنة لم تبلغ الصحابى فعمل على خلافها . وثمة سبب ثالث يطرحه الشافعى وإن كان لايتوقف أمامه طويلا محللا أو كاشفاً عن أبعاده ، وهو اختلاف الصحابة فى تأويل معنى الحديث وفى فهمه . ولأن الإختلاف بين الصحابة أوسع من مجرد اختلاف سماع أو اختلاف تأويل، فإن الوقوف عند تلك المستويات وحدها لايخلوا بالنسبة للباحث المعاصر من مغزى ودلالة، فحواه النظر إلى ذلك الجيل الأول بوصفه جيلا خاليا من كل شروط الضعف الإنسانى ، جيلا من الأبرار الأطهار الأخيار ، الذين محى الإسلام من جيناتهم كل أثر من آثار الوراثة أو الوجود الإجتماعى ، وهى نظرة مستقرة وسائدة فى الخطاب الدينى المعاصر (٤١) . يروى عن الشافعى أنه كان يقول : "رأيهم (= الصحابة) خير من رأينا لأنفسنا ، ... ، هم فوقنا فى كل علم واجتهاد وورع وعقل ... وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا"(٤٢).

وإذا كان إجماع الصحابة " سنة " فإن اختلافهم هو من قبيل اختلاف السنن ، بمعنى أنه يردنا إلى آليات التصحيح السابق ذكرها . فإن لم يمكن ذلك نعمد إلى إختيار " ماوافق الكتاب ، أو السنة ، أو الإجماع ، أو كان

---

(٤١) انظر على سبيل المثال : سيد قطب : معالم فى الطريق ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ص : ١٦ - ٢٢ .

(٤٢) انظر : أبو زهرة : أبو حنيفة ، ص : ١٠٧ .

أصح فى القياس " (٤٣) . وإذا كان اختلاف الصحابة لايمكن رده - بفعل الهاجس الأيديولوجى عند الشافعى - إلى أسبابه الحقيقية ، فإن التبرير يحل محل التفسير على النحو التالى :

« فأما المختلفة التى لادلالة على أيها ناسخ وأيها منسوخ - : فكل أمره موتفق صحيح لااختلاف فيه .

ورسول الله عربى اللسان والدار ، فقد يقول القول عاما يريد به العام ، وعاما يريد به الخاص ، كما وصفت لك فى كتاب الله وسنن رسول الله قبل هذا .

ويُسئَل عن الشيئ فيجيب على قدر المسئلة ، ويؤدى عنه المخْبِرُ عنه الخَبَرَ متقصى ، والخَبَرَ مختصرا ، والخَبَرَ فيأتى ببعض معناه دون بعض .

ويحدث عنه الرجلُ الحديثَ قد أدرك جوابه ولم يدرك المسئلة فيدله على حقيقة الجواب ، بمعرفته السبب الذى يخرج عليه الجواب . ويسن فى الشيئ سنة وفيما يخالفه أخرى ، فلا يخلص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سن فيهما .

ويسن سنة فى نص معناه ، فيحفظها حافظ ، ويسن فى معنى يخالفه فى معنى ويجامعه فى معنى - : سنة غيرها لاختلاف الحالين ، فيحفظ غيره تلك السنة ،

---

(٤٣) الرسالة ، ص : ٥٩٧ .

فإذا أدى كل ماحفظ رآه بعض السامعين اختلافا ، وليس منه شيئ مختلف .

ويسن بلفظ مخرجه عام جملة بتحريم شيئ أو بتحليله، ويسن فى غيره خلاف الجملة ، فيستدل على أنه لم يرد بما حرم ماأحل ، ولا بما أحل ماحرم .

ويسن السنة ثم ينسخها بسنته ، ولم يدع أن يُبيِّن كلما نسخ من سنته بسنته ، ولكن ربما ذهب على الذى سمع من رسول الله بعض علم الناسخ، أو علم المنسوخ ، فحفظ أحدهما دون الذى سمع من رسول الله الآخر ، وليس يذهب ذلك على عامتهم ، حتى لايكون فيهم موجودا إذا طلب (٤٤) .

وإذا كان يمكن أن نجمع الأسباب السابقة كلها تقريبا تحت علة واحدة ، فلا شك أن هذه العلة هى غياب سياق القول – الحديث – عن الراوى أو عن الرواة وهو السياق المساوى لمعرفة أسباب النزول بالنسبة لدلالة القرآن . ولا شك أن هذا الغياب يؤثر تأثيرا سلبيا على إدراك دلالة السنن ، فلا يمكن تمييز الناسخ من المنسوخ ، ولا التفرقة بين العام والخاص ، أو المطلق والمقيد ... الخ . وليس معنى ذلك من منظور الشافعى استغلاق فهم دلالات السنن والأحاديث ، فما غاب عن بعض الصحابة موجود عند بعضهم الآخر، وليس على عالم الحديث إلا أن يستقصى المرويات ويعيد بناءها للكشف عن

(٤٤) السابق ، ص : ٢١٣ – ٢١٥ .

الدلالات الحقيقية الصحيحة . وهكذا يرد الشافعى الاختلاف إلى مجرد عدم الاستقصاء وتحرى المرويات ، ويغيب عنه أن معيار التحرى والإستقصاء ذاته معيار خلافى ، لأن للخلافات أسبابا أخرى أعمق من نقص المعلومات . والمشكلة الحقيقية التى لم يتنبه لها الشافعى تلك التسوية التى أقامها بين القرآن والسنة من حيث استقلال السنة بالتشريع ، حتى غدت السنة نصا يحتاج بدوره إلى نص شارح ، وذلك بدلا من أن تكون هى نصا شارحا فقط للقرآن . ومعنى ذلك أن توسيع نطاق النصوص الدينية بضم الأحاديث والسنن ، أدى بدوره إلى توسيع نطاق الأحاديث والسنن حتى احتاجت إلى الاستقصاء والتحرى ، من أجل الكشف عن دلالة المختلفات فيها . وبدلا من أن تكون السنن كاشفة للناسخ والمنسوخ فى القرآن ، ومخصصة لعامه ، أو مقيدة لمطلقه، صارت هى بذاتها مركبة من ناسخ ومنسوخ ، ومن خاص وعام ، ومطلق ومقيد ... الخ . إن حل اختلافات السنن لكشف دلالاتها الحقة يدور بنا داخل دائرة مغلقة ، فالمختلف فيه لابد أن يستقصى أولا ، ثم يرد المجهول منه إلى المعلوم . وتكون الخطوة الأخيرة قياس الدلالة على دلالة القرآن ، الى لاتستغنى عن السنة للكشف عنها فى ذاتها ، كما سبقت الإشارة .

> ومالم يوجد فيه إلا الاختلاف : فلا يعدو أن يكون لم يحفظ مستقصى ، كما وصفت قبل هذا ، فيعد مختلفا، ويغيب عنا من سبب تبيينه ماعلمنا فى غيره ، أو وَهْماً من محدث .

ولم نجد عنه شيئا مختلفا فكشفناه - : إلا وجدنا له وجها يحتمل به ألا يكون مختلفا ، وأن يكون داخلا فى الوجوه التى وصفت لك .

أو نجد الدلالة على الثابت منه دون غيره ، بثبوت الحديث، فلا يكون الحديثان اللذان نسبا إلى الاختلاف متكافيين ، فنصير إلى الأثبت من الحديثين . أو يكون على الأثبت منهما دلالة من كتاب الله وسنة نبيه أو الشواهد التى وصفناها قبل هذا، فنصير إلى الذى هو أقوى وأولى أن يثبت بالدلايل . ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج أو على أحدهما دلالة بأحد ماوصفت : إما بموافقة كتاب أو غيرها من سنته، أو بعض الدلايل(٤٥) .

ولا يدخل الأحناف الذين نظروا لدلالة السنة - فى علاقتها بالقرآن - بوصفها نصا شارحاً، فى مثل هذه الدوائر المغلقة ، ناهيك عن توسيع مفهومها فتدخل فيها أحاديث الآحاد واجماع الصحابة .ان أبا حنيفة لايعتبر اجماع الصحابة سنة واجبة الاتباع ، بل يختار من أقوال الصحابة وأفعالهم - بحرية تامة - ما يهديه إليه العقل والقياس ، لكن هذا الاختيار مشروط بما لم يرد فيه حكم فى الكتاب أو السنة :

« إذا لم أجد فى كتاب الله ، ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذت بقول الصحابة من شئت ، وأدع قول من شئت ، ثم لاأخرج من قولهم إلى قول غيرهم .

(٤٥) الرسالة ، ص : ٢١٦ - ٢١٧ . وانظر أيضا : ص : ٢٨٤ - ٢٨٥ .

فإذا انتهى الأمر إلى ابراهيم والشعبى ، وابن سيرين، وسعيد بن المسيب ، فلى أن أجتهد كما اجتهدوا (٤٦).

وإذا كان الشافعى يحكم على اختلافات الصحابة بما وافق الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس، فإن أبا حنيفة يجعل القياس العقلى حاكما على صحة المرويات - خاصة روايات الآحاد - ذاتها، فليست الأدلة القطعية عنده قاصرة على الكتاب والسنة ، ولكنه يدخل فيها القياس ، خاصة مابنى منه على الأصول التى تضافرت فى تكوينها الأحكام الثابته فى الدين :

« مثل قاعدة : "لاحرج فى الدين " ، وقاعدة :" سد الذرائع " ، وقاعدة : " الا تزر وازرة وزر أخرى " ، وغير ذلك من القواعد المنصوص عليها فى القرآن الكريم ، المصدر الأول لهذه الشريعة ، أو الأقيسة المنصوص على عللها بأصل قطعى . إن الأقيسة القطعية التى تبنى على هذه النصوص ، أو تعتمد على هذه الأصول يرد بها خبر الواحد ، ويطعن بها فى نسبته إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه (٤٧) .

لكننا نحتاج قبل الانتقال إلى أهمية القياس وحدود توظيفه ومجالاته ، بين الشافعية والأحناف ، إلى مناقشة مفهوم " الاجماع " ، المصدر الثالث من مصادر التشريع عند الشافعى .

---

(٤٦) أبو زهرة : أبو حنيفة ، ص : ١٠٦ ، وانظر أيضا : ص : ٢٣٩ .

(٤٧) السابق ، ص : ٣٠١ ، وانظر أيضا : ص : ٢٥٦ ، ص ٢٥٩ .

ثالثا : الإجماع

مفهوم الإجماع عند الشافعى مفهوم على درجة عالية من الالتباس . وليس منشأ الالتباس فقط الخلط بينه وبين مفهوم التواتر ، بل يرتد بالإضافة إلى ذلك إلى اتساع مفهوم السنة عنده اتساعا يكاد يشمل اجماع الجيل الأول من المسلمين ، جيل الصحابة (١) . وكأن الشافعى كان مشدودا بين خيطين : أولهما خيط توسيع نطاق النصوص ، وثانيهما حقيقة الاختلاف الذى كان منتشرا فى عصره بين علماء الأمصار المختلفة لذلك نجده فى الرسالة يفرق بين الاجماع فى الرواية عن النبى (صلى الله عليه وسلم) وبين " الإجماع " على العمل بالاجتهاد، أى أنه يفرق بين " التواتر " والاجماع " . لكنه فى هذه التفرقة يُرْجِع " حجية " الاجماع إلى استبعاد أن يكون فيه مايخالف سنة من سنن النبى ، ذلك أن السنن لاتغيب على عامة العلماء - جماعتهم - وإن غاب بعضها عن خاصتهم . ومن اللافت للإنتباه أن هذه الطريقة فى الدفاع عن حجية الاجماع تشبه إلى حد التماثل طريقة الشافعى فى الدفاع عن " عروبة " القرآن ، ونفى أن يتضمن كلمات ذات أصول أعجمية ، فقد ذهب إلى أن اللغة العربية من الاتساع والشمول بحيث لايحيط بمفرداتها إلا نبى ، وذهب إلى أن الألفاظ التى زعم البعض أنها غير عربية عربية قطعا وأن جهل ذلك من جهله . وتَمَاثل طريقتى الدفاع يؤكد

---

(١) انظر: رضوان السيد : الشافعى والرسالة ، دراسة فى تكون النظام الفقهى فى الإسلام، مجلة " الاجتهاد " ، دار الاجتهاد ، بيروت ، العدد التاسع ، خريف ١٩٩٠ م / ١٤١١هـ . ص : ٩٩ .

طبيعة الحذر الأيديولوجى الذى تنتمى إليه المقولتان السالفتان ، فإجماع الأمة لابد أن يكون أساسه نصا غاب منطوقه عن البعض وان لم يغب مفهومه - محتواه ومضمونه - عن الكل ، وفى هذا مافيه من اهدار لدور الخبرة الجماعية المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعى التاريخى ، وذلك بالغاء تاريخيتها وتحويلها إلى نص دينى ثابت المعنى والدلالة . يقول الشافعى مستخدما أسلوب السجال بتوهم سائل معترض :

« فقال لى قائل : قد فهمت مذهبك فى أحكام الله ثم أحكام رسوله ، وأن من قَبِل عن رسول الله فعن الله قبل ، بأن الله افترض طاعة رسوله، وقامت الحجة بما قلت بأن لايحل لمسلم علم كتابا ولاسنة أن يقول بخلاف واحد منهما ، وعلمت أن هذا فرض الله . فما حجتك فى أن تَتَّبِع ما اجتمع الناس عليه ، مما ليس فيه نص حكم لله ، ولم يحكوه عن النبى ؟ أتزعم مايقول غيرك أن إجماعهم لايكون أبدا إلا على سنة ثابتة وأن لم يحكوها ؟! .

قال : فقلت له : أما مااجتمعوا عليه فذكروا أنه حكاية عن رسول الله فكما قالوا إن شاء الله .

وأما مالم يحكوه ، فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول الله ، واحتمل غيره ، ولايجوز أن نعده حكاية ، لأنه لايجوز أن يحكى إلا مسموعاً ولا يجوز أن يحكى شيئا يتوهم يمكن أن يقال فيه غير ماقال .

فكنا نقول بما قالوا اتباعا لهم . ونعلم أنهم إذا كانت

سنن رسول الله لاتعزب عن عامتهم ، وقد تعزب عن
بعضهم . ونعلم أن عامتهم لاتجتمع على خلاف لسنة
رسول الله ، ولا على خطأ إن شاء الله (٢) .

وإذا كان الشافعى فى قوله ذاك يكاد يعيد انتاج مقولة استاذه الإمام مالك فى اعتماده " عمل أهل المدينة " مصدرا فقهيا ، فإنه يكاد أيضا أن يجعل الاجماع سنة واجبة الاتباع ، كل الفارق بينها وبين السنن المروية عن النبى ، أن الإجماع حكاية غير مسموعة ، لاتقل فى حجيتها عن تلك المسموعة . لكن الاختلاف الذى كان واضحا فى عصر الشافعى ، والذى عاينه الشافعى بعد انتقاله إلى مجتمع ذى طبيعة مغايرة - **المجتمع المصرى** - شوش على الشافعى حجية الاجماع، بل شككه فى وجوده على مستوى الأمة . يعدد الشافعى بعض الاختلافات ، ثم يعلق عليها قائلا :

فدل ذلك على أن قائل السلف يقول برأيه ، ويخالفه
غيره ويقول برأيه ... وفى هذا دليل على أن بعضهم
لايرى قول بعض حجة تلزمه إذا رأى خلافها، وأنهم
لايرون اللازم إلا الكتاب أو السنة ، وأنهم لم يذهبوا
قط إن شاء الله إلى أن يكون خاص الأحكام كلها
اجماعا كإجماعهم على الكتاب والسنة ، وجمل
الفرائض ، وأنهم كانوا إذا وجدوا كتابا أو سنة اتبعوا
كل واحد منهما . وإذا تأولوا مايَحْتمِل فقد يختلفون ،

---

(٢) الرسالة ، ص : ٤٧١ - ٤٧٢ .

وكذلك إذا قالوا فيما لم يعلموا فيه سنة اختلفوا ...
وكفى حجة أن دعوى الاجماع فى كل الأحكام ليس
كما ادعى من ادعى ... وجملته أنه لم يدع الإجماع
فيما سوى جمل الفرائض التى كلفتها العامة أحد من
أصحاب رسول الله ، ولا التابعين ، ولا القرن الذين هم
من بعدهم ، ولا القرن الذين يلونهم ، ولا عالم علمته
على ظهر الأرض ، ولا أحد نسبته العامة إلى علم
إلاحيناً من الزمان [٣] .

لكن هذا الإدارك لزمانية الإجماع ، بل ولاقليميته أيضا ، لايمنع الشافعى من الإصرار على كونه مرادفا للسنة ، ويتمتع بقوة الزامها وحجيتها ، ففى تحديده لوجوه العلم يحصرها فى خمسة أوجه : أولها المتواترات ، وثانيها مايحتمل التأويل من النصوص ، ولاينقل عن ظاهرها إلا باجماع ، فإن لم يكن ثمة اجماع فهى على ظاهرها . والوجه الثالث من وجوه العلم هو " الاجماع " ، وهو :" مااجتمع المسلمون عليه ، وحكوا عمن قبلهم الإجتماع عليه ، وإن لم يقولوا هذا بكتاب ولاسنة ، **فقد يقوم عندى مقام السنة المجتمع عليها** ، وذلك أن إجتماعهم لايكون عن رأى ، لأن الرأى إذا كان تفرق فيه ... والاجماع حجة على كل شيئ لأنه لايمكن فيه الخطأ " [٤] . والرابع من وجوه العلم هو : علم الخاصة ، الذى

---

(٣) كتاب اختلاف الحديث، بهامش "الأم" ، سبق ذكره، الجزء السابع، ص : ١٤٨ – ١٤٩.

(٤) جماع العلم ، ضمن " الأم " ، الجزء السابع ، ص : ٢٥٥ .

هو أحاديث الأحاد ، أما الوجه الخامس والأخير فهو "القياس ". ومرة أخرى يفرض الواقع الموضوعي نفسه على الشافعي الذي لايستطيع أن يزعم دعوى الاجماع زمانا ومكانا ، فيعود ليأخذ باليمين ماسبق أن أعطاه بالشمال، ويحصر مفهوم " الإجماع " في السن المتواترة :

> فذلك الاجماع هو الذي لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحدا يعرف شيئا يقول ليس هذا باجماع . فهذه الطريق التي يصدق بها من ادعى الاجماع فيها، وفي أشياء من أصول العلم دون فروعه ودون الأصول غيرها. فأما ماأدعيت من الاجماع حيث أدركت التفرق في دهرك ، وتحكي عن أهل كل قرن ، فانظره : أيجوز أن يكون هذا اجماعا؟! (٥) .

وهكذا ينتهي مفهوم " الاجماع " إلى الاندارج في مفهوم " السنة " ، وهو المفهوم الذي يتسع لدى الشافعي لسنن الأعراف والعادات والتقاليد ، ولايقتصر – كما سلفت الإشارة – على المروي عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وحيا وتشريعا . ومعنى ادراج " الاجماع " في السنن ، أن مفهوم السنة ذاته يتسع – مرة أخرى – باضافة إجماع الأجيال التالية – التي هي سنن تاريخية – اليها . **وإذا يتسع نطاق السنة ، يتسع مجال النصوص ، وتضيق نتيجة لذلك مساحة الاجتهاد . ولأن تلك كانت الغاية الأساسية لمشروع الشافعي ، اضطرب مفهوم الاجماع عنده ذلك الاضطراب الملحوظ.**

---

(٥) السابق ، ص : ٢٥٧ .

وإذا كنا لانختلف كثيرا مع من يذهب إلى أن هاجس الشافعى الأساسى فى منظومته الفكرية هو البحث عن مصدر لليقين والحجة ، فإننا لانستطيع الاتفاق مع ماأنتهى إليه هذا الرأى من نفى لتوفيقية الشـافعى ، أو نفـى لتلفيقـيته بالأحـرى (٦) . ذلـك أن جعـل "النصوص" الدينية " هى مصدر اليقين ومرجعيته الأصلية ، بما استتبع ذلك من توسيع لمفهوم النصوص ، حتى اندرج فيها سنن العادات والاجماع ، كان موقفا أيديولوجيا يتصدى لموقف آخر يجعل من العقل الحر مرجعية اليقين . لكن تصدى الشافعى لم يكن دائما تصديا صريحا مباشرا ، بل حاول استخدام بعض آليات التفكير العقلى ليبرر نفى العقل ، وحبسه فى دائرة النصوص ، بحيث لايتجاوز دورة استكشاف دلالتها والعكوف على تأويلها وتفسيرها . ولعل هذه النقطة الجوهرية تتكشف بمناقشة الوجه الأخير من أوجه العلم عند الشافعى وهو القياس .

(٦) انظر : رضوان السيد : الشافعى والرسالة ، ص : ٩٨ – ١٠٠ .

رابعا: القياس / الإجتهاد

رأينا فيما سبق كيف حاول الشافعى أن يؤسس " السنة " على " الكتاب" بتأويل كلمة "الحكمة " فى القرآن ، وقد حاول بالمثل أن يؤسس حجية " الإجماع" " على السنة "حتى يصبح الاجماع بدوره نصا [1] . وفى تأسيس " الإجتهاد " لايحتاج الشافعى للاجماع ليحقق ذلك فقد تداخل الاجماع مع السنة ، بحيث صار التمييز بينهما يتسم بالصعوبة ، ولذلك يؤسسه مباشرة على " الكتاب " [2] . وقد مر بنا فى نصوص كثيرة استشهدنا بها من كلام الشافعى فى سياقات متعددة كيف أنه يفرق بين نمطين من الأحكام : نمط يكون الحكم فيه مبنيا على الظاهر والباطن ، وهو مايسمية الشافعى " الحكم بإحاطة " والنمط الثانى من الأحكام ينبنى فيه الحكم على الظاهر فقط دون الباطن ، وهو مايطلق عليه اسم "الحكم بغير إحاطة" ويقع الاجتهاد / القياس داخل دائرة هذا النمط الأخير . ويمكن لنا بناء على هذا التقسيم أن نحدد دور القياس فى منظومة الشافعى من خلال الشكل التالى:

---

(١) انظر : الرسالة، ص ٤٧٣ – ٤٧٥.

(٢) انظر : السابق، ص : ٢٢ – ٢٣.

الحكم بإحاطة (على الظاهر والباطن) الحكم بغير إحاطة (بالظاهر فقط)

١ - الكتاب ١ - القياس / الاجتهاد

٢ - السنة

أ - المتواترات

ب - المشهورات

جـ - الآحـــاد

المتصل - المرسل الموافق المرسل غير الموافق

١ - القياس: طلب بالعلامات:

يتخذ الشافعى من نموذج الاتجاه إلى القبلة ، بعيداً عن المسجد الحرام، أى فى حالة عدم وجوده داخل دائرة الإدراك الحسى ، مثالاً يعود إليه دائما كلما أراد أن يشرح معنى القياس والاجتهاد . ومعنى ذلك أن القياس ينحصر فى اكتشاف حكم موجود بالفعل فى النصوص الدينية ، وان كان وجوده خافيا أو مستترا . وهذا التصور لحدود الإجتهاد /القياس يتطابق مع تلك المسلمة التى تحولت إلى مبدأ فحواه أنه ليست : "تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفى كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيه " (٣) . وتصور الإجتهاد بأنه اكتشاف ماهو موجود بالفعل يحصر دور العقل المجتهد - أو القائس - فى حدود معرفة الدلائل والعلامات الكاشفة عن ذلك

(٣) السابق، ص : ٢٠، وانظر أيضا : كتاب أبطال الاستحسان، ضمن «الأم»، الجزء السابع، ص ٢٧٢.

الموجود فى الخارج ، أى فى الكتاب أو فى السنة . وعلينا حين يتحدث الشافعى عن دلالة الكتاب أن لايغيب عن بالنا ذلك التداخل الدلالى الذى أقامه – وشرحنا حدوده وأبعاده سلفا – بين الكتاب والسنة . ولذلك لايجب أن نعجب أو ندهش إذ يجعل الشافعى من الاجتهاد / القياس مجرد اكتشاف للدلالة المستترة فى الكتاب ، فللكتاب ، بالمعنى الشامل نمطان من الدلالة : الأولى دلالة إبانة ، والثانية دلالة إشارة :

> أن الله أنزل الكتاب تبيانا لكلى شيئ ، والتبيين من وجوه : منها مابين فرضه فيه ، ومنها ماأنزله جملة وأمر بالاجتهاد فى طلبه ، ودل على مايطلب به بعلامات خلقها فى عباده دلهم بها على وجه طلب مافترض عليهم . فإذا أمرهم بطلب مافترض دلك ذلك والله أعلم دلالتين : إحداهما أن الطلب لايكون إلا مقصودا بشيئ أن يتوجه له لاأن يطلب الطالب متعسفا ، والأخرى أنه كلفه بالاجتهاد فى التأخى لما أمره بطلبه ... قال الله عز وجل : قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها ، فول وجهك شطر المسجد الحرام ، وشطره قصده وذلك تلقاؤه ... وقال : هو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر ... فهذا شيئ ماكلفت الإحاطة به فى أصله ، وإنما كلفت الاجتهاد ... ... ولا يكون الاجتهاد إلا لمن عرف الدلائل عليه من خبر لازم أو كتاب أو سنة أو اجماع ، ثم يطلب ذلك بالقياس عليه بالاستدلال ببعض ماوصفت (٤) .

(٤) جماع العلم، الجزء السابع، ص : ٢٥٣ – ٢٥٤، وانظر كذلك : الرسالة، ص : ٢٣ – ٢٤، ٣٨، ٥٠١ – ٥٠٢، وأبطال الاستحسان، ص ٢٧٢.

وإذا كانت حدود الاجتهاد / القياس تقف عند حدود الإستدلال على عين ثابته موجودة بالدلائل الظاهرة فإن الانتقال من الدليل / العلامة إلى المدلول/ الحكم ينبغى أن يكون محكوما بإدراك العلاقة الرابطة بين الدليل والمدلول، أو بين العلامة وما تدل عليه . ويكاد الشافعى أن يحصر هذه العلاقات فى المماثلة والمشابهة على مستوى الوقائع التى يجرى القياس للحكم فيها . وتتدرج علاقات المشابهة تلك من الوضوح الغموض على الوجه التالى : تماثل يقوم على الكم أى علاقة القليل بالكثير فى التحريم ، فما حرم قليله فكثيره حرام :

« فأقوى القياس أن يحرم الله فى كتابه أو يحرم رسول الله القليل من الشيئ ، فيعلم أن قليله إذا حرم كان كثيره مثل قليله فى التحريم أو أكثر بفضل الكثرة على القلة (٥) .

ومثل هذه العلاقة يجب أن تنعكس فى الإباحة والتحليل ، بمعنى أن إباحة الكثير تعنى إباحة القليل ، وليس من الضرورى أن يكون العكس صحيحا دائما . وعلى أساس التماثل الكمى يفهم الشافعى معنى " المثل " فى قوله تعالى : " يأيها الذين آمنوا لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ماقتل من النعم ، يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة " (المائدة/٩٥) :

« فكان المثل – على الظاهر – أقرب الأشياء شبها فى العظم من البدن . واتفقت مذاهب من تكلم فى الصيد من أصحاب رسول الله على أقرب الأشياء شبها من البدن . فنظرنا ماقتل من دواب الصيد : أى شيئ كان من النعم أقرب منه شبها فديناه ، به . ولم يحتمل المثل من النعم القيمة فيما له مثل فى البدن من

---

(٥) الرسالة، ص ٥١٢ – ٥١٣.

النعم - : الا مستكرها باطنا فكان الظاهر الأعم أولى المعنيين بها . وهذا الاجتهاد الذى يطلبه الحاكم بالدلالة على المثل . وهذا الصنف من العلم دليل ماوصفت قبل هذا : على أن ليس لأحد أبدا أن يقول فى شيئ : حل ولاحرم إلا من جهة العلم . وجهة العلم الخبر فى الكتاب أوالسنة ، أو الإجماع ، أو القياس(٦).

وإذا كانت " المماثلة " الكمية ، وعلاقات القلة والكثرة ، تدخل باب القياس من قبيل التساهل ، فإن علاقة " المشابهة " - وهى مستوى أقل من المماثلة - هى العلاقة التى يبدأ بها القياس المعتد به . والشافعى لايقف موقف الدفاع عن دخول علاقة المماثلة داخل دائرة القياس والاجتهاد ، بل يكاد يتفق بالسكوت مع من يرون أن قياس الكثير على القليل فى التحريم لايدخل فى مفهوم القياس، وكذلك قياس القليل على الكثير فى التحليل والإباحة . وقد تقع المشابهة بين الواقعة المنصوص على حكمها وبين الواقعة التى لانص فيها من جهة واحدة ، فيشتركان فى العلة ، وهذا هو قياس الشبيه والنظير ، وهذا هو القياس المباشر . وقد تكون علاقة المشابهة أكثر تعقيدا ، فتشبه الواقعة موضوع القياس واقعتين منصوص على حكمهما . لكن جهة تشابهها مع احداهما تختلف عن جهة تشابهها مع الأخرى . ويكون على المجتهد فى هذه الحالة أن يحدد أى وجهى الشبه أولى بالقياس، وهذا هو ماأطلق عليه بعد ذلك اسم : " قياس الأولى "

والقياس ماطلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة ، لأنهما علم الحق المفترض طلبه ، كطالب ماوصفت قبله من القبلة والعدل والمثل . وموافقته تكون من وجهين : أحدهما أن يكون الله

---

(٦) السابق، ص : ٣٨ - ٣٩.

ورسوله حرم الشيئ منصوصا أو أحله لمعنى ، فإذا
وجدنا مافى مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه
كتاب ولاسنة - : أحللناه أو حرمناه ، لأنه فى معنى
الحلال والحرام . أو نجد الشيئ يشبه الشيئ
منه والشيئ من غيره ، ولا نجد شيئا
أقرب به شبها من أحدهما : فنلحقه بأولى الأشياء
شبها به ، كما قلنا فى الصيد (٧) .

هذا التدرج فى علاقات الدال والمدلول يبدو أنه تدرج يبدأ بالعام الشائع وينتهى إلى الخاص النادر ، يبدأ من المماثلة (علاقة القليل والكثير) ويتوسط بالمشابهة فى معنى الحكم، أو علته ، وينتهى بالتشابه المركب المتعدد الأوجه وهذا الترتيب التدرجى يستدعى إلى الذهن نفس الترتيب لعلاقات التشابه عند البلاغيين ، التى تنتقل من الحسى إلى المعنوى فى علاقة تتصاعد معها قيمة التشبيه بقدرته على تنبيه العقل لاكتشاف العلاقات الموجودة بين الأشياء، والتى يتفطن لها الشاعر دون أن يكون مبدعا لها (٨) ومثل البلاغيين يرى الشافعى أن المجتهد / القائس يصل إلى اكتشاف الدلالة المستترة فى النصوص ، والتى تشير الى الوقائع الجديدة ، ولكنه لايجب أن يتجاوز إطار النصوص / العلامات ليبدع حلولا جديدة . لو فعل ذلك لم يكن قائسا ، بل يكون مستحسنا متلذذا قائلا برأية :

ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالإستدلال ،
بما وصفت فى هذا وفى العدل وفى جزاء الصيد ، ولا
يقول بما استحسن ، فإن القول بما استحسن شيئ
يحدثه لا على مثال سبق (٩) .

(٧) السابق، ص : ٤٠، وانظر أيضا : ص ٥١٢.
(٨) انظر : جابر عصفور : الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤م ، ص : ٢٣٥ - ٢٣٦.
(٩) الرسالة، ص : ٢٥.

وإنما الإستحسان تلذذ . ولايقول فيه (=القياس) إلا عالم بالأخبار عاقل للتشبيه عليها . إذا كان هذا هكذا كان على العالم أن لايقول إلا من جهة العلم =- وجهة العلم الخبر اللازم - بالقياس بالدلائل على الصواب حتى يكون صاحب العلم أبدا متبعا خبرا وطالب الخبر بالقياس ، كما يكون متبع البيت بالعيان ، وطالب قصده بالاستدلال بالأعلام مجتهداً (١٠) .

وإذا كان مفهوم " الإستدلال على عين ثابته بالعلامات والدلائل " مفهوما يضيق دائرة القياس فإن الشافعي يحاول بتعداده لأنماط التشابه الثلاثة السابقة أن يوهم باتساع مدى القياس وتعدد ضروبه . ولأنه يعلم أن " المماثلة " الكمية تعني الدخول المباشر في حكم النصوص ، فإنه لايتوقف طويلا عند قول من ينكرون وقوعه في مجال القياس ، ويمضي ليكشف في النهاية عن تصوره للقياس بأنه : "ماعدا النص من الكتاب والسنة " يقول :

وقد يمتنع بعض أهل العلم أن يسمى هذا (=المماثلة الكمية) " قياسا " ويقول : هذا معنى ما أحل الله وحرم ، وحمد وذم ، لأنه داخل في جملته ، فهو بعينه ، لاقياس على غيره .

ويقول مثل هذا القول في غير هذا ، مما كان في معنى الحلال فأحل والحرام فحرم .

ويتمنع أن يسمى " القياس " إلا ماكان يحتمل أن يشبه بما احتمل أن يكون فيه شبها من معنيين مختلفين ، فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر .

---

(١٠) السابق، ص : ٥٠٧ - ٥٠٨.

ويقول غيرهم من أهل العلم : ماعدا النص من الكتاب والسنة فكان في معناه فهو قياس ، والله أعلم [١١] .

ومعنى ذلك أن الشافعي يخوض معركة على مستوى الفكر يبدو فيها كما لو كان يوسع دائرة القياس في حين أنه يضيقها حقيقة . ان القياس الحقيقي في نظر " بعض أهل العلم " - على حد تعبير الشافعي - هو " قياس الأولى " لأنه يمثل اجتهاداً حقيقيا ، وهم لذلك يخرجون قياس المماثلة، وقياس النظير ، من دائرة الاجتهاد . وواضح أن الشافعي ممن يعتبرون أن " القياس " هو كل ماعدا النص من الكتاب والسنة ، ويدخل بذلك في مجال الاجتهاد / القياس كل محاولات استنباط الدلالة . هكذا يبدو الشافعي ظاهريا كما لو كان يكرس الإجتهاد ، والواقع أنه يفعل على النقيض من ذلك حين يحصره في دائرة اكتشاف ماهو موجود في النصوص بالفعل من الأحكام . ولكي يتبين هذا التوجه بشكل جلي ، نرى الشافعي يحكم على أي اجتهاد يقع خارج دائرة النصوص ودلالتها الحرفية بأنه استحسان وقول بالرأي والتشهي ، وهو حكم كاشف عن طبيعة المعركة التي يخوضها الشافعي ضد أهل الرأي تكريسا لسلطة النصوص . فالشافعي يرفض - مثلا - رد باقي الميراث للأخت التي توفى أخوها ولم يترك ورثة غيرها ، ذلك لأن الأخت ترث في مثل هذه الحالة نصف ماترك الأخ . فإذا حاول مجتهد أن يقول : أعطيها النصف ميراثا ، وأعطيها النصف الآخر ردا بحكم صلة الرحم ، يرد الشافعي مثل ذلك الاجتهاد لأنه يخالف النص الذي يعطيها النصف فقط . وليس يجدي مع الشافعي ان يقال أن النصف الثاني لم يعط للأخت على سبيل الميراث ، بل قياسا على صلة الرحم :

« فلو قلت في رجل مات وترك اخته : لها النصف بالميراث وأردد عليها النصف - : كنت قد أعطيتها

(١١) السابق، ص : ٥١٥ - ٥١٦.

الكل منفردة ، وإنما جعل الله لها النصف فى الانفراد والاجتماع . فقال : فإنى لست أعطيها النصف الباقى ميراثا إنما أعطيها اياه ردا قلت : ومامعنى "ردا " ؟! أشيئ استحسنته وكان إليك أن تضعه حيث شئت ؟فإن شئت أن تعطيه جيرانه أو بعيد النسب منه ، أيكون لك ذلك ؟ قال : ليس ذلك للحاكم ، ولكن جعلته ردا عليها بالرحم . ميراثا ؟ قال : فإن قلته ؟ قلت : إذن تكون ورثتها غير ماورثها الله (١٢) .

وليس مهما هنا أى الرأيين أصوب ، الشافعى أم محاوره المتخيل ، فالذى يهمنا هنا طريقة الشافعى فى التمسك بحرفية النصوص ضد اجتهاد لا يعارضها ولايهملها . فإذا أضفنا إلى ذلك ما سبقت لنا الإشارة إليه من موقف الشافعى من توريث "العبد " – ومايؤدى إليه ذلك من توريث من لم يورثه الله ، وهو السيد الذى يملك العبد كما يملك ماله – أدركنا أن مايبدو من توسيعه لمجال فعالية القياس ليس الا نوع من التكريس الأيديولوجى لسلطة النصوص . وكل اجتهاد لايقبله الشافعى من موقف التعصب لسلطة النصوص ولشموليتها لكل مجالات الحياة الإنسانية ، يصنفه فى إطار الاستحسان الذى أفرد كتابا فى إبطاله . وهذا الحرص على رفض الاستحسان ومهاجمته ، ووضعه فى دائرة التشهى والتلذذ ، يكشف عن موقف الشافعى من الصراع الفكرى فى عصره ، ويحسم بشكل نهائى مسألة توسطيته وتوفيقيته ، ويكشف عن " التلفيقية " الواضحة فى ذلك الموقف . والحقيقة أن الشافعى برفضه الاستحسان وتأكيده على " القياس " المكبل دائما بسلطة الفهم الحرفى للنصوص كان يناضل من أجل القضاء على التعددية الفكرية والفقهية ، وهو نضال لايخلو من مغزى اجتماعى فكرى سياسى واضح .

---

(١٢) السابق، ص : ٥٨٧ – ٥٨٨.

٢ - القياس على أصل سابق ، حسم للخلافات :

فى المقارنة بين " القياس " و" الاستحسان " يبدو القياس دائما فى نظر الشافعى يستند على أصول ثابتة ، لايستند "الاستحسان " إلى مثلها . وبناء على هذا التصور يبدو الأمر للشافعى وكأن " القياس " عاصم ضد الخلاف، ولذلك نجده كثيرا مايتحدث عنه بوصفه نصا شبيها بالإجماع ، فى حين يقرن دائما بين " الاستحسان " والخلاف المكروه :

> « أفرأيت إذا قال الحاكم والمفتى فى النازلة ليس فيها نص خبر ولاقياس وقال استحسن ، فلابد أن يزعم أن جائزا لغيره أن يستحسن خلافه . فيقول كل حاكم فى بلد ومفت بما يستحسن ، فيقال فى الشيئ الواحد بضروب من الحكم والفتيا . فإن كان هذا جائزا عندهم فقد أهملوا فى أنفسهم ، فحكموا حيث شاءوا ، وإن كان ضيقا فلا يجوز أن يدخلوا فيه [١٣] .

هكذا يصبح الاستحسان قرين "التنازع " الذى أشار إليه القرآن ، وطالب المسلمين حين وقوعه أن يردوا الأمر المتنازع فيه الى الله (=الكتاب) وإلى الرسول (= السنة) (النساء / الآية : ٥٩) . ويفهم الشافعى أن المقصود بذلك هو " القياس " :

> « فإن لم يكن فيما تنازعوا فيه قضاء ، نصا فيهما ولا فى واحد منهما -: ردوه قياسا على أحدهما ، كما وصفت من ذكر القبلة والعدل والمثل ، مع ماقاله الله فى غير آية مثل هذا المعنى [١٤] .

---

(١٣) أبطال الاستحسان، ص : ٢٧٣.

(١٤) الرسالة ، ص : ٨١.

وإذا كان القياس هو العاصم من التنازع ، عكس " الإستحسان "الذى يفضى إليه ، فما ذلك إلا لأن القياس يعتمد أبدا على أصل ثابت من الكتاب أو السنة . وليس مسموحا للمسلم أبدا أن يتباعد عن تلك الأصول الثابته ، أو أن يُعْمِل العقل أو يجتهد بالرأى المبنى على الخبرة ، والا صار مثل السائمة المتروكة سدى . والشافعى يستند إلى الآية ٣٦ من سورة القيامة ، قوله تعالى " أيحسب الإنسان أن يترك سدى " ليقول :

> والسدى الذى لايؤمر ولا ينهى . وهذا يدل عى أنه ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال ... ولا يقول بما استحسن ، فإن القول بما استحسن شيئ يحدثه لاعلى مثال سبق (١٥) .

> « فلم يختلف أهل العلم بالقرآن فيما علمت أن السدى الذى لا يؤمر ولا ينهى ، ومن أفتى أوحكم بما لم يؤمر به فقد أجازلنفسه أن يكون فى معنى السدى ، وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سدى (١٦) .

وإذا كان هذا الفهم للتعارض بين «القياس» و«الاستحساس» ينطلق من موقف أيديولوجى واضح ، فان هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان ، تجعل الانسان مغلولا دائمابمجموعة من الثوابت التى أذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الانسانية . وليست هذه الرؤية للانسان والعالم معزولة تماما عن مفهوم «الحاكمية» فى الخطاب الدينى السلفى المعاصر ، حيث ينظر لعلاقة الله بالانسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذى لايتوقع منه سوى الاذعان . وكما كانت رؤية الشافعى تلك للعالم كرست فى واقعها التاريخى سلطة النظام السياسى المسيطر والمهيمن ، فانها تفعل

---

(١٥) السابق، ص ٢٥.

(١٦) أبطال الاستحسان، ص : ٢٧١.

الشيىء ذاته فى الواقع المعاصر من خلال اتصالهافى الخطاب السلفى . وقد حدث هذا ويحدث بصرف النظر عن النوايا والتعارض الذى يبدو على السطح بين الخطاب السلفى والخطاب السياسى السلطوى .

واذا كانت محاولة الشافعى لنفى الخلاف وللقضاء على التعددية تبدو فى ظاهرها توفيقية ، فان هذا الظاهر ينكشف تماما وهو يدافع ببسالة منقطعة عن اختلاف القائسين فى القضية الواحدة . والشافعى فى دفاعه عن اختلاف القائسين كثيرا ما يعود الى نموذجه المفضل الدال على طبيعة القياس وعلى حدوده ، نموذج الاتجاه الى القبلة بالعلامات الدالة على الاتجاهات ، مثل الشمس والنجوم والرياح ، بالاضافة الى علامات أخرى كالجبال .. الخ . ان على المصلى أن يجتهد وسع طاقته فى التوجه قِبَل المسجد الحرام ، فإذا أصاب الاتجاه فله أجران وإن أخطأه فله أجر المجتهد. والاجتهاد فى هذه الحالة يهدف الى التوجه الى عين ثابتة موجودة يجب أن يتحراهاالانسان بكل الوسائل والأدوات الممكنة ، وهى الأدوات التى تتحدد على مستوى الفقيه بما يلى :

> ولاينبغى للمفتى أن يفتى أحدا الا متى يجمع ان يكون عالما علم الكتاب وعلم ناسخه ومنسوخه ، وخاصه وعامه وأدبه ، وعالما بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأقاويل أهل العلم قديما وحديثا ، وعالما بلسان العرب ، عاقلا يميز بين المشتبه ، ويعقل القياس . فان عدم واحداً من هذه الخصال لم يحل له أن يقول قياسا. وكذلك لو كان عالما بالأصول غير عاقل للقياس الذى هو الفرع لم يجز أن يقال لرجل قس وهو لا

يعقل القياس . وان كان عاقلا للقياس ، وهو مضيع لعلم الأصول أوشيىء منها لم يجز أن يقال له قس على ما لا تعلم [17] .

ومعنى هذا التوجه الدائم صوب عين ثابتة ، أو فى اتجاه أصول محددة، أن الاختلاف الناتج عن الاجتهاد / القياس ليس من باب الاختلاف المحرم، بل هو من باب اختلاف «الرحمة» . وهذا التصنيف لأنماط الاختلاف يضع الخلاف الناتج عن الاستحسلن – بالضرورة – فى نمط الخلاف المحرم ، الأمر الذى ينفى بشكل كامل ونهائى أى شبهة للوسطية أو التوفيقية . واذا كان القول بالاستحسان ، أو الاعتداد بالأعراف منهج أبى حنيفة – ، يؤدى الى الاختلاف المفضى الى التعدد ، فان الاختلاف الناتج عن القياس لا يؤدى الى ذلك . القياس فى نظر الشافعى قد يفضى الى اختلافات بين القائسين ،لكن هذه الاختلافات لا تؤدى الى تعدد «الحق » ، فالحق واحد ثابت فى ذاته ، كما أن البيت الحرام واحد فى ذاته وان اختلف المصلون فى تحديد اتجاهه فى وقت محدد ومكان بعينه . وهذا الالحاح على «وحدة الحق» رغم اختلاف القائسين هو الذى يعطى للقياس – فى نظر الشافعى – مشروعية يحرم منها الاستحسان :

« فان قال قائل : أرأيت ما اجتهد فيه المجتهدون ، كيف الحق فيه عند الله ؟ قيل : لايجوز فيه عندنا والله أعلم أن يكون الحق فيه عند الله الا واحدا لأن علم الله عز وجل وأحكامه واحد لاستواء السرائر والعلانية عنده ، وأن علمه بكل واحد جل ثناؤه سواء . فان قيل : من له أن يجتهد فيقيس على كتاب أو سنة ، هل يختلفون ويسعهم الاختلاف ، أويقال لهم ان

---

(17) السابق، ص : 274، وانظر أيضا : الرسالة، ص : 505 – 510.

اختلفوامصيبون كلهم أو مخطئون ، أو لبعضهم مخطىء وبعضهم مصيب ؟ قيل : لا يجوز على واحد منهم ، ان اختلفوا ، ان كان ممن له الاجتهاد ، وذهب مذهبا محتملا أن يقال له أخطأ مطلقا . ولكن يقال لكل واحد منهم قد أطاع فيما كلف وأصاب فيه ، ولم يكلف علم الغيب الذى لم يطلع عليه أحد..... فان قيل: ذم الله الاختلاف ، قيل : الاختلاف وجهان : فما أقام الله تعالى به الحجة على خلقه حتى يكونوا على بينه منه ليس عليهم الا اتباعه ، ولالهم مفارقته . فان اختلفوا فيه فذلك الذى ذم الله عليه والذى لا يحل الاختلاف فيه ، قال الله تعالى : «وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلامن بعد ما جاءتهم البينه ». فمن خالف نص كتاب لايحتمل التأويل أو سنة قائمة فلا يحل له الخلاف ، ولا أحسبه يحل له خلاف جماعة الناس ، وان لم يكن فى قولهم كتاب أو سنة . ومن خالف فى أمر له فيه الاجتهاد فذهب الى معنى يحتمل ما ذهب اليه ويكون عليه دلائل ، لم يكن فى (ذلك الخلاف مذموما) ... وذلك أنه لا يخالف حينئذ كتابا نصا ولا سنة قائمة ، ولا جماعة ولا قياسا ، كما أداه فى التوجه للبيت بدلالة النجوم الى غير ما أدى اليه صاحبه (١٨) .

ومن غير المفيد أن نناقش الشافعى قائلين ان «الاستحسان » لايخالف نصا فى كتاب او سنة قائمة ، وأنه مثل القياس ليس مطلوبا فيه علم الحق

---

(١٨) ابطال الاستحسان، ص : ٢٧٤ - ٢٧٥. وانظر أيضا : الرسالة، ص : ٥٦٠. وانظر كذلك : أبو زهرة : الشافعى ، ص : ٢٥٢.

الذى هو فى غيب الله ، وأن تعدد الأراء الناتجه عن الاستحسان لايجب أن يقدح فى مشروعيته ، كما لم يقدح تعدد الاجتهادات فى مشروعية القياس . من غير المفيد أن ندخل فى سجال ، فالأمر لم يكن أمر مفاضلة على المستوى المعرفى الخالص ، بل كان أمر تكريس سلطة النصوص ، وتحويل « القياس» ـ بالمفهوم الشافعي ـ الى نص ملزم بدوره . من هنا يقرر الشافعى دائما ويكرر عدم جواز خلاف ما اجتمع عليه السابقون ، ولو كان قياساً، ذلك أن الاجماع - الذى أنكر وجوده كما سبقت الاشارة - يعود ليمثل أحد الأصول، التي يجب أن يستند إليها القياس. ولكن ماذا عن الاختلافات الاجتهادية التى وقعت بين الصحابة، الرعيل الأول من المسلمين؟ خاصة تلك الخلافات التي لم تكن اختلافات قياس على «مثال سابق»، أو على «أصل ثابت»؟ لقد اختلف أبو بكر - الخليفة الأول - مع عمر - الخليفة الثانى - فى أمر جوهرى من أمور المسلمين، هو أمر توزيع الثروة والدخل. كان المعيار الذى اقترحه أبو بكر معيار المساواة المطلقة، فى حين كان معيار عمر السابقة فى الاسلام والتفرقة بين الحر والعبد . ورغم أن هذا الخلاف ليس مجرد خلاف فقهى قياسى حول حكم دينى ، فان الشافعى حريص على افراغه من دلالاته وحبسه فى اطار اختلاف القياس . ولذلك يقرن بينه وبين اختلافهم حول ميراث الجد من حفيده فى حالة سبق وفاة الأب لوفاة الاب فى حياة الجد

> قلت لبعضهم : هل علمت أن أبا بكر فى امارته قسم مالا فسوى فيه بين الحر والعبد ، وجعل الجد أبا (=فى ميراث الحفيد) ؟ قال: نعم . قلت : فقبلوا منه القسم ولم يعارضوه فى الجد فى حياته ؟ قال : نعم . ولو قلت: عارضوه فى حياته قلت : فقد أراد أن يحكم وله مخالف . قال نعم ولا أقوله . قلت : فجاء عمر ففضل الناس فى القسم على النسب والسابقة ، وطرح العبيد،

وشرك بين الجد والاخوة . قال : نعم . قلت : وولى على
فسوى بين الناس في القسم ، قال نعم . قلت : فهذا
على أخبار العامة عن ثلاثتهم عندك ؟ قال : نعم .
قلت: فقل فيها ما أحببت ، قال : فتقول فيها أنت
ماذا؟ قلت : أقول ان ما ليس فيه نص كتاب ولا سنه ،
اذا طلب بالاجتهاد فيه المجتهدون وسع كلا ان شاء
الله تعالى أن يفعل ويقول بما رآه حقا ... الاختلاف
وجهان: فما كان لله فيه نص حكم أو لرسوله سنه أو
للمسلمين فيه اجماع ، لم يسع أحدا علم من هذا
واحدا أن يخالفه . وما لم يكن فيه من هذا واحد كان
لأهل العلم الاجتهاد فيه بطلب الشبهة (= المشابهة)
بأحد هذه الوجوه الثلاثه . فاذا اجتهد من له أن
يجتهد وسعه أن يقول بما وجد من الدلاله عليه بأن
يكون فى معنى كتاب أو اجماع . فان ورد أمر مشتبه
يحتمل حكمين ، فاجتهد فخالف اجتهاد غيره ، وسعه
أن يقول بشيء وغيره بخلافه (١٩) .

واذا كان من الصعب ادراك هذا الاختلاف بين الصحابه فى توزيع الثروة داخل دائرة « القياس » – لأنه نابع من خلاف التوجهات الاجتماعيه بالأساس ، فهو خلاف يدخل فى منطقة « الرأى » – فان حرص الشافعى على حبسه داخل تلك الدائرة هو فى تقديرنا نوع من التبرير الناتج عن موقف أيديولوجي يتحاشى الخوض فى خلافات الصحابة من جهة ، ويقدس ذلك الجيل بوضع اختلافاتهم موضع التساوى من جهة أخرى . لكن موقف الشافعى المنحاز لأحد الموقفين السالفين يمكن اكتشافه من رفضه القياس فى أمر من أمور الزكاة ، وهى قضية ترتبط ارتباطا مباشرا بمسألة

(١٩) جماع العلم، ص : ٢٦١.

العدل الاجتماعي . يرفض أن تؤخذ الزكاة - مثلا - من « الجوز » أو « اللوز » وغيرهما من أنواع الغراس - المزروعات - التي لم تذكر في النصوص . واذا كان «القياس » يسوى بين أنواع الغراس كلها ، فان الشافعي يتمسك بحرفية النصوص :

> « وقد أخذ بعض أهل العلم (الزكاة) من الزيتون ، قياسا على النخل والعنب ولم يزل للناس غراس غير النخل والعنب والزيتون وغيره ، فلما لم يأخذ رسول الله منه شيئا ، ولم يأمر بالأخذ منه استدللنا على أن فرض الله الصدقة فيما كان من غراس في بعض الغراس دون بعض (٢٠) .

هكذا يبدو الشافعي مؤسسا للقياس على مستوى منطوق خطابه الظاهر، لكن القراءة الأعمق تكشف أنه يؤسس سلطة النصوص لتشمل كل مجالات الحياة الاجتماعيه والمعرفيه . ويبدو كذلك كما لو كان يوسع من مجال فعالية القياس ، بينما يحصره داخل دائرة النصوص لايتعداها ، والاخطر من ذلك أن ذلك « القياس » الضيق المحبوس عنده هو الشكل الوحيد للاجتهاد . وقد رأينا أنه يبدو متسامحا ازاء اختلافات الصحابة ، بينما ينحاز في الحقيقة - وبدون اعلان - لبعض تلك المواقف . وقد أدرك أبو زهرة ما أسسه الشافعي من سيطرة لسلطة النصوص ، وذلك حين قال :

> وهكذا ينتهي الشافعي الى أن المسلك الذي يجب أن يسلكه الفقيه في الاجتهاد برأيه هو القياس وحده ، وذلك لتكون الدلاله من النص بالحكم . فهو لا يرى معتمدا في الشرع الا على النص ، فان لم يكن بظاهر الدلالة المستنبطة منه فباستخراج المعاني من النصوص ، وتعرف عللها ، ثم بالحكم بمثل ما نصت

(٢٠) الرسالة، ص : ١٨٩ - ١٩٠.

> عليه فى كل ما يشترك مع المنصوص فى علة الحكم .
> فحجة العلم في الفقه هو النص القرآنى ، أو النبوى بألفاظه ، أو بالحمل عليه بالقياس . ومن قال بلا خبر لازم ، ولا قياس على الخبر ، كان أقرب للاثم [٢١] .

هذه الشموليه التى حرص الشافعي على منحها للنصوص الدينية – بعد أن وسع مجالها فحول النص الثانوى الشارح الى الأصلى وأضفى عليه نفس درجة المشروعية ، ثم وسع مفهوم السنة بأن ألحق به الاجماع كما ألحق به العادات ، وقام بربط الاجتهاد / القياس بكل ماسبق رباطا محكما – تعنى فى التحليل الاخير تكبيل الانسان بالغاء فعاليته واهدار خبرته . فاذا أضفنا الى ذلك أن مواقف الشافعى الاجتهاديه تدور فى أغلبها فى دائرة المحافظة على المستقر والثابت ، تسعى إلى تكريس الماضى باضفاء طابع دينى أزلى – كما رأينا فى اجتهاداته فى ميراث العبد ، وفى ميراث الأخت الوحيدة ، وفى مسألة زكاة الغراس – أدركنا السياق الأيديولوجى الذى يدور فيه خطابه كله . انه السياق الذى صاغه الأشعرى من بعد فى نسق متكامل ، ثم جاء الغزالى بعد ذلك فأضفى عليه أبعادا فلسفية أخلاقية كتب لها الاستمرار والشيوع والهيمنه على مجمل الخطاب الدينى حتى عصرنا هذا . وهكذا ظل العقل العربى الاسلامى يعتمد سلطة النصوص ، بعد أن تمت صياغة الذاكرة فى عصر التدوين – عصر الشافعى – طبقا لآليات الاسترجاع والترديد . وتحولت الاتجاهات الأخرى فى بنية الثقافة – والتى أرادت صياغة الذاكرة طبقا لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحى – كالاعتزال والفلسفة العقلية الى اتجاهات هامشية . وقد آن أوان المراجعة والانتقال الى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها ، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الانسان فى عالمنا . علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان .

---

(٢١) الشافعى ، ص : ٢٤٢.

فهرس المحتوى

٩١/٩٢٩٧

I. S. B. N. 977 - 5140 - 19 - 6

دار الطباعة المتميزة

القاهرة ـ تليفون : ٢٩٩٣٥٤٢

الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية

فى ظل واقع حضارى وثقافى تتراوح بناه بين الماضى والحاضر ساد مفهوم الوسطية الدينية، التى صاغها الشافعى منذ القرن الثانى الهجرى صياغة ايديولوجية، وبين دفتى هذا الكتاب يقدم الدكتور نصر حامد أبو زيد قراءة جديدة من حيث المنهج والرؤية والتناول تبدأ من تحليل النصوص التى أسس الشافعى من خلالها مفهوم الوسطية الدينية، ومعارضا رؤية الشافعى لتلك النصوص الدينية، والجديد فى قراءة الدكتور نصر لمفهوم الوسطية عند الشافعى أن قراءته له كانت من خلال بنيه العقل العربى الإسلامى الذى اعتمد حتى يومنا هذا على «سلطة النصوص» بعد أن تمت صياغة الذاكرة فى عصر التدوين - عصر الشافعى - طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد، وتحولت الاتجاهات الأخرى فى بنيه الثقافة/ الواقع الحى كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية ولهذا فقراءة الدكتور نصر لمفهوم الوسطية عند الشافعى تهدف بالأساس إلى الانتقال إلى م... من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق سيرة الإ... وعلينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان.





سينا للنشر